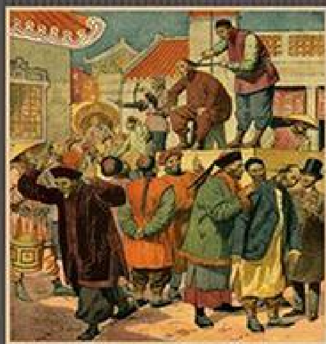


走出帝制

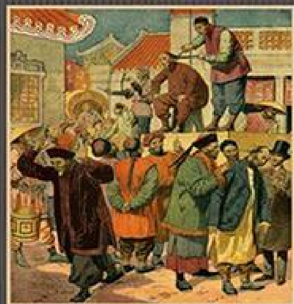
从晚清到民国的历史回望

秦晖 ◦ 著

群言出版社
QUNYAN PRESS

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com



走出帝制

从晚清到民国的历史回望

秦晖○著

群言出版社
QUNYAN PRESS

书名：走出帝制：从晚清到民国的历史回望
作者：秦晖
ISBN：9787802569027
出版：群言出版社

走出帝制

从晚清到民国的历史回望

秦晖　著

群言出版社
2015.10

内容简介

本书是秦晖先生近几年写的一些近代史文章组编而成。2011年时逢辛亥百年，秦晖应报章之邀开了个专栏，就中国“走出帝制，走向共和”中的许多问题谈了很多不一样的看法。

到了2014年“一战”百年、2015年新文化运动百年，秦晖又写了些相关文字。这期间还对太平天国与近代中日关系也发表过意见。所有这些看法其实都来自多年以来秦晖对近现代史的一个宏观构想，它们之间的有机联系是显而易见的。

如何“走出帝制，走向共和”？如何理解“三千年未有之变”何以发生？秦晖认为，迄今为止的中国历史头绪纷纭，但抓住了这一头一尾的两大变局——形成我们过去主要传统的“周秦之变”，与历时百余年我们至今仍身历其中的“晚清以来之变”，也就能真正把握中国悠久历史的脉搏，并看到今后继续努力的方向了。

目录

前言
第一章　“演员”越来越清晰，“剧本”越来越模糊
辛亥革命“成功”了吗?
“辛亥观”的演变
“细节化”的辛亥叙事：什么是“政党”
革命还是立宪：也许是个假问题?
“政治革命”还是“种族革命”
和平的君主立宪可能吗?不可能仅仅因为是满族皇帝?
辛亥研究，如今细节是越来越清楚，背景却越来越模糊了
第二章　“改朝换代”与君主和平立宪的可能性问题——“封建”与帝制的比较
假如辛亥前是汉族王朝?
辛亥革命推翻了什么“王朝”？论此王朝并非彼“王朝”（dynasty）
“光荣的女王”是个“亡国之君”？
“有国王的共和国”与“半封建”帝国的宪政之路
辛亥中国：革命为什么成为大概率事件?
第三章　为什么人们厌恶了帝制？
大灾难的形成机制
“必然”论与“偶然”论的中国版
周期性浩劫与“乱世增长”
“鬼神明明，自思自量”：如此仇恨为哪般?
重审历史上的“制度”问题
第四章　不仁不义的帝制和亦道亦德的宪政——辛亥之变的价值观基础
向往“飞天”的传统
从“陈荔秋中丞”谈起
“法道互补”：“乡愿”人格遮蔽“乡绅”意识
从陈兰彬想到刘锡鸿

“天下为公”，还是“天下为家”？
人同此心，心同此理
第五章　“宏大叙事”与“祛魅”——辛亥革命与保路运动的若干解析
晚清的大势所趋
既往“宏大叙事”何以不受欢迎
“祛魅”重在已成为事实的行为，而不在追究动机
关于保路运动的“祛魅”
要害不在于是否“国有”，而在于如何“国有”
在国有、私有的“宏大叙事”背后
第六章　“西化”、“反西化”还是“现代化”——太平天国、义和团与辛亥革命的比较（上）
“西化”与“现代化”说法的由来
“文化”的“西化”与“制度”的现代化
太平天国：中国的“西化而非现代化”大潮
太平天国是一场大规模的传统“民变”
“满汉话题”和“土地革命话题”
基督教神权国家：太平天国是“邪教”吗？
“洋兄弟”为什么翻脸：国际关系好坏并非“文化”问题
第七章　“西化”、“反西化”还是“现代化”——太平天国、义和团与辛亥革命的比较（中）
中世纪式的“西化”与秦始皇式的焚书
另类“民变”与另类“西化”：太平天国的总体评价
“拳民”与“教民”的由来
“石头剪刀布，百姓洋人官”：义和团只是“民教冲突”的产物？
第八章　“西化”、“反西化”还是“现代化”——太平天国、义和团与辛亥革命的比较（下）
关于义和团的“爱国”与“愚昧”
义和团“反西化”：又一次“文化”灾难
既不“西化”，也不“反西化”的辛亥革命
第九章　辛亥革命：“成功”，“尚未成功”，还是“失败”？——关于革命失败与革命理想是否实现的辨析
辛亥革命：“好事没做成”还是“坏事做成了”

民国历史的第一面相：兵荒马乱，民不聊生
民国历史的第二面相：乱世中的现代化步伐
中国人口模式的转变发生于民国时期
民国经济对印度的“赶超”
关于民国经济评价的两个辩论
工业化的畸形问题：东北与香港之别
逆差中的繁荣：全球化中的民国经济
历史的先声
第十章　民族主义的实践：中国“站起来了”的历程
关于民族、民生、民权的“三阶段”说
民国时期的外患主要来自日、俄
国内斗争、列强争夺与国权维护
评价民国时期外交的标准
两次正确“站队”的重大意义
共赴国难：抗日战争中的“正面”与“敌后”
抗日与摩擦：关于“积极”与“消极”的讨论
从五四抗争到华盛顿会议：不同往昔的“红白脸”互动
第十一章　“半殖民地”状态的终结：再谈中国“站起来了”的历程
“革命外交”：“修约”、“废约”和“改约”
恢复关税主权与司法主权
政治多元化与外争国权的关系
中东路事件：“革命外交”的最大挫折
“解脱百年枷锁”：对日抗战中废约的实现
“半殖民地”色彩的消除
中国已经跻身于“列强”？——以入越受降为例
中国“列强”地位的一度丧失
附录：为什么中国对日关系会“以德招怨”？
第十二章　抗战后中国巩固、强化国家权益的曲折历程
民国的遗产：南海诸岛——兼评所谓“地图开疆”说
中国取得边界争议地区的主动权
“再版巴黎和会”：雅尔塔体系造成的新国耻及纠正
新疆“内向”及苏联的反扑

20世纪60年代新疆问题的最后解决
总结：综论“中国人民站起来了”
第十三章　重论“大五四”的主调，及其何以被“压倒”——新文化运动百年祭（一）
一　导言：从“救亡压倒启蒙”谈起
二　“压倒启蒙”的是“救亡”吗?
三　新文化运动倡导的主要不是民主，而是个人自由
四　“启蒙”之前的革命与革命之前的“启蒙”
五　结论
第十四章　两次启蒙的切换与“日本式自由主义”的影响——新文化运动百年祭（二）
一　“个人自由”与“日本式自由主义”：西儒何以对立?
二　“日本式自由主义”：“个人独立”如何接轨于“军国主义”?
三　新文化运动中的“个性解放”与“社会主义”
四　反思清末法律论争（上）：反掉了“家族主义”的是一种什么“国家主义”?
五　反思清末法律论争（下）：“礼法之争”还是“儒法之争”?
六　结论
第十五章　从“日本式自由主义”到“俄国式社会主义”——新文化运动百年祭（三）
一　启蒙运动真正大变化之开端
二　“娜拉出走以后”：从日式自由主义到俄式社会主义
三　从“儒表法里”到“马表法里”：历史的循环与启蒙的再出发
四　总结
附录　陈丹青——两位同龄人的观念对话录
书评　巨轮调头的时刻
附文　走出帝制与走投无路

前言

本书是笔者近几年写的一些近代史文章组编而成。2011年时逢辛亥百年，我应报章之邀开了个专栏，就中国“走出帝制，走向共和”中的许多问题谈了些管见。本来的初衷，只是想就近年来从“保守”方面批评辛亥的潮流做出回应，提出在当时的中国搞虚君宪政未必比搞共和容易、“革命与改良”之别不等于“暴力与和平”之别等几个我考虑多年的观点。但后来一发而不可收，又对民国时期的一系列问题提出了看法。等到这一年结束时已经积累了十六七篇文章，有人建议结集出书，但是当时觉得还不成体系（主要是民国部分本想按民族、民权、民生这三个“主义”来理出三个线索，但只写成了第一个线索），想补充些内容却又因为“百年”已过，我的关注点已经转移到其他方面，就拖了下来。到了2014年“一战”百年、2015年新文化运动百年，我又写了些相关文字。这期间还对太平天国与近代中日关系也发表过意见。所有这些看法其实都来自多年以来我对近现代史的一个宏观构想，它们之间的有机联系是显而易见的，所以当朋友建议我把它组编成一本专著时，我觉得可行而且有必要了。于是就有了这本书。我本来的专业领域并不是近现代史而是古代史，但是这二十多年来，我对改革开放与现代化进程中的一些现实问题也进行过研究并发表过见解。而近现代史介于古代与现实之间，有时候是绕不过去的。我不相信在今天信息爆炸的时代谁还可?

以把做一个高水平的“百科全书式学者”当作目标，但我同时也相信，对人文学科中任何微观问题想要进行有水平的研究，都离不开宏观的视野。如果你对某个问题要有深入的认识，只是就事论事而不去对相关知识领域进行扩展性的了解，对其因果链的所及进行延伸性的探究，那是不可能的。这样，一个有责任心的学者就不能太为过窄的学科畛域所限。反过来讲，“跨界”的研究也常常可以开启思路，发现一些囿于“饾饤之学”者所不能看到的奥秘。李鸿章等人对晚清以来的中国都说过“三千年未有之大变局”之类的话，怎么理解这个“三千年未有之大变局”？在这以前“三千年未变”的这个“局”究竟是什么？这个延续如此之久的局面

是如何形成的？造成这个局面的过程是否要算是几千年前另一次“大变局”？延续这么久的“局”为什么到晚清就延续不下去了？难道仅仅是因为外国人打了进来？显然，不了解这些，就不可能真正弄懂清末民初这个“大变局”。而恰恰在这方面，我觉得研究过古代史的学者是具备有利条件的。过去我们的史学界和思想界对此是有一套说辞的，那就是所谓“封建社会长期延续”，到了晚清已经千疮百孔，这时与西方一碰撞，自然就“破局”了。

但是这些年，这个说法已经面临严重困境。这主要还不在于“封建”这个概念现在普遍被认为误用（笔者也认为是误用，所以本书中已经不用“封建”来描述“大变局”之前的清代社会，而按这个词在古汉语中的本意，用以描述中国的先秦时代），而在于因为中国现状的改善，人们对中国既往（无论称为什么）状态的评价也发生了变化。过去的“破四旧”如今已经变成“通三统”，过去言必称“万恶的旧社会”，现在常说的是“几千年优秀传统”。有人说鸦片战争前清代经济产值是世界第一，政治是“父爱式的管理”，伦理道德更不用说是全球独步。但这个样样都好的状态怎么就陷入前所未有的“大变局”了呢？于是有人说，千不该万不该我们在19世纪被人打败了，结果失去自信，盲目认为“挨打证明落后”，于是礼崩乐坏，鼓捣出了这么个“大变局”。真是这样吗？“三千年”来天朝从来没有被人打败过？礼崩乐坏只是在19世纪与洋人接触后才发生的？这就要追究到近代以前的历史，乃至原来那个未变之“局”的由来了。过去的“封建社会长期延续”说的确很陈旧了，许多说法已经站不住脚。但反过来说那个局一切都好，我们就没法理解“三千年未有之变”何以发生。研究古代史几十年，我自认为还是有不少心得的，在这基础上来琢磨这“大变局”，我想是可以有些独特的视角，可以与近代史方家及广大读者交流的。“三千年（套用前语大略言之）”前开始的“周秦之变”经过数百年沧桑成了个“局”，此后尽管历朝迭经演进而积重难返，直到清代仍然大体格局不变，这个局就是秦制，或曰帝制。到了近代在中西碰撞的激发下，国人终于开始了走出帝制、走向共和的过程，即“三千年未有之变”。我觉得，迄今为止的中国历史头绪纷纭，但抓住了这一头一尾的两大变局—形成我们过去主要传统的“周秦之变”，与历时百余年我们至今仍身历其中的“晚清以来之变”，也就能真正把握中国悠久历史的脉搏，并看到今后继续努力的方向了。

我一直有心把这古代、近代两大变局，以及两大变局的社会变迁和观念变迁两大层面套在一起，写一本《世道与心路：从诸子争鸣到新文化运动》的书，但那并非短期可就。现在这些文字，只是在晚清以来“走出帝制”的范围内做些探讨。其毛坯一部分原来是报刊上的专栏文章，无法多加注释，一部分则是学术论文体，体裁不尽一致，但论述逻辑还是前后一贯的。还要说明的是，近几十年来近代史研究在各方面进展很大，尤其是史料发现和史实考证方面，近现代史的进展与古代史不是一个数量级。但是识者也指出，在积累了如此多的具体新知的基础上人们应该有深入的思考和逻辑分析，从而给出一个描述、理解和解释这百年宏观进程的更新版本。而在这方面的现状是不尽如人意的。作为非近代史专业科班出身的笔者，在这本书中不会提供什么独家秘档或珍稀秘籍，但希望能在尽量掌握已有研究成果的基础上，利用常见史料和延伸背景知识，能够贡献一得之愚，为上述目标提供一些推动力。感谢鼓励我出这本书的朋友们，他们的鞭策使我这个懒人得以摆脱懈怠。感谢编辑、出版本书的群言出版社诸位同仁以及近年来首先发表其中一些章节的《南方周末》等报刊，我常常感到他们的使命感非常了不起，他们对文化事业的贡献不在书斋中学者之下。

秦晖

2015年6月于北京蓝旗营

第一章　“演员”越来越清晰，“剧本”越来越模糊

辛亥革命“成功”了吗？

1911年武昌城头一声炮响，辛亥革命爆发，至今已经整整一百年了。

辛亥革命要干什么？要推翻帝制。辛亥革命干成了什么？也就是推翻了帝制。辛亥以后百年，当时先进者追求的民主、自由、宪政、人权等等依然任重道远。但是帝制这玩意，后来再也行不通了。尽管民初的中国兵荒马乱，内忧外患，人祸天灾连绵，复辟派说是今不如昔，客观地讲很多方面的确如此。相比起过去很多人夸张渲染东欧、泰国等地民主化以后的所谓“乱象”，民初的乱象何啻百倍，比之更甚的恐怕只有俄国革命后引发的惨烈内战了。

但所谓人心怀旧不过是想入非非，袁世凯、张勋两次尝试复辟帝制，都立即成为国人公敌，身败名裂。人就是这样怪：有的事情人们就是认准了不能回头的。正如世上不少国家独立后长期治理不善，但就是乱到卢旺达、索马里那种地步，也没有人把重回殖民地作为选项。南非废除种族隔离后治安问题严重，过去也曾被一些人引为民主有害的证据，但南非现在就是白人也无人想恢复种族主义的“好秩序”了。同样，辛亥以后国人告别帝制也是义无反顾，民国再“乱”，复辟也是不得人心的。

但是辛亥革命毕竟没有“成功”——当然，有人说它没有成功是因为它“没有解决土地问题”，因而没有完成“反封建的任务”，对此我们姑置不论，但孙中山先生临终的遗嘱也说是“革命尚未成功，同志仍须努力”，可见革命后的现实的确令人失望。如果把革命当作富国强兵的手段，革命后的民国年间显然没能实现这个目的。如果把革命当作制度的更替，那么帝制虽然废除，民主却未能建立，无论是军阀割据，还是国民党专政，显然都大有违于辛亥时贤的初衷。当初的民主派固不待言，就是立宪派，乃至保皇派，也都是既不希望看到军阀割据，也不希望看到专制独裁的。

“辛亥观”的演变

因此后人的“辛亥观”便成为一个有趣的现象。一方面辛亥革命，连同其象征性人物孙中山先生，一百年来一直得到各种不同立场甚至互相敌对的中国人的共同称颂。可以说自清开国以来三百多年的历史中，两岸三地（加港澳）四方（加海外华人）诸派，有两个人是得到一致推崇的，这两个人都生当“鼎革之际”这种中国历史上最期待英明领袖的时代，即明清之交和清末民国，但他们一当然不是蒋介石，二肯定也不是毛泽东，三也并非明末清初包括南明、李顺的诸位成功或失败的帝王，而是郑成功与孙中山。但是不同的人称赞这两位伟人的缘由却大有区别：如郑成功，大陆方面认为他驱逐荷兰“收复”台湾，是中华民族的大英雄；台湾两蒋时代称赞他坚持反清复明，“退守”台湾延续明祚并希望“光复大陆”，而后来的“绿营”又视他为与海峡对岸分庭抗礼的“台湾政权”开创者。

孙中山就更是如此了。作为中华民国的“国父”和中国国民党的创党“总理”，国民党对他的崇敬自不待言。共产党对这位“民主革命的先行者”的尊敬则不仅因为他发动革命推翻帝制，更因为他后来的“联俄联共”（台湾称为“联俄容共”）。有趣的是，台湾的绿营很反蒋介石，却也很崇敬孙中山。因为据说蒋“镇压台湾人”，而孙是同情、支持台湾人的，而且绿营作为台湾民主化进程的推动和获益者，他们也高度评价孙中山的民主民权事业，甚至因为扬孙抑蒋还借用了大陆的资源。2003年笔者在台北的国父纪念馆音像厅看到，那里放映的居然是珠江电影制片厂拍的《孙中山》，而且正好看到孙中山斥责孙科和蒋介石的一幕。我想这显然与当时是绿营执政有关。

然而另一方面，各方中国人对辛亥革命的反思也从来没有停止过。这方面自然是大陆这边更为突出。改革开放前，我们主要是强调辛亥革命的“资产阶级局限性”，责备革命派软弱，向袁世凯让权，没有解决土地问题等等。改革时代这种话语并未消失，但一种相反方向的反思，即对“激进主义”的反思却时兴起来，而且从1990年代起它不仅似乎成了民间思想界的主流，而且也获得了从“革命党”思维日益向“执政党”思维转变的官方思想界的逐渐默认。清末立宪日益获得好评，许多人为中国没有走向君主立宪制而遗憾。而更典型的“保守主义”则走得更远，诸如“革命不如立宪，立宪不如维新，维新不如洋务”；“孙黄不如康梁，康梁不如李（鸿章）张（之洞），孙中山不如袁世凯，光绪不如慈禧”等等说法都开始出现，有的还很流行。

这些说法让人联想起汉景帝时有名的“辕黄之争”：辕固生鼓吹汤武革命推翻暴君，皇上担心今人效法就会犯上作乱；黄生谴责汤武弑君造反是乱臣贼子，皇上又担心会颠覆了高祖起兵以汉代秦的合法性。弘扬“革命”不行，斥责“革命”也不行，景帝只好下令：“食肉不食马肝，不为不知味；言学者无言汤武受命，不为愚。”你们再也不许讨论这种敏感问题了，没人说你们是傻子！非要讲汤、武，你们就不能谈谈他们的私生活八卦吗？结果“是后学者莫敢明受命放杀者”——大家都不谈“宏大叙事”了。我们过去有时也面临这种状况。几年前有大型电视连续剧《走向共和》，由于多人撰写而且左右为难，于是前后两部分显得颇为扞格：前面部分像是“黄生”所写，对慈禧、李鸿章等人给予了深切同情和肯定，在他们面前连康有为都显得像个无事生非的“激进”捣乱分子，后半部分却是“辕固生”笔法，高调赞扬革命，把孙中山谴责专制、弘扬民主真谛的长篇大论演绎得大义凛然、慷慨激昂。结果是两头的话都说了却两头不讨好。

“细节化”的辛亥叙事：什么是“政党”

不过话又说回来，过去的“宏大叙事”无论哪种说法也确实有“空疏”之弊，“历史总是表现为细节的”，这话也不无道理。而对历史细节的考证也为我们再说“宏大叙事”时提供了更为坚实的实证基础。而且，就是宏大叙事，也不是不能说。毕竟这次革命在近代中国的历次革命中不是最敏感的，它总是“别人的革命”嘛。所以与台湾两蒋时代辛亥革命（在国民党看来那是“自己的革命”）研究基本上属于“官学”、民主化以后孙中山也仍然是蓝绿双方很难得的共同偶像不同，大陆关于辛亥革命的研究在改革以来取得的进展，平心而论，是海峡对岸不能比的。无论就“宏大叙事”的开放度而言，还是就细节考证（这方面大陆显然也有资料的优势）而言，都是这样。尤其是改革前大陆辛亥革命研究的“官学化”比台湾更严重，相形之下改革后的进步就更突出。

这些研究的进展有的给人以非常深刻的印象。其中我觉得最为醒目的，一是清末民初辛亥前后的人们对宪政、民主、共和、自由、人权、法治及其相关概念的讨论之深入，了解之清晰，多有今人不能及者。换句话说，许多他们那时认识清楚了的问题，在今天还是显得振聋发聩，十分前卫。例如清末国人从日文引进了用“党”字来译称的西语“party”概念，当时就有了一场关于“党”的讨论。因为传统汉语中的“党”，贬义非常强，

与“党”有关的词如“会党”、“朋党”、“乱党”、“死党”、“结党营私”、“党同伐异”、“狐群狗党”等等都不是什么好词。而圣贤都强调“无偏无党，王道荡荡”（《尚书·洪范》），“君子不党”（《论语·述而》）。于是当时的人们就认真讨论了我们要引进的作为好东西的现代“政党”与传统时代的坏东西“会党”、“朋党”有何区别。诸如政党是公民以政见认同为纽带的自由结社、会党是贼船能上不能下的依附性组织；“朋党是专制政治的产物，政党是民主政治的产物”；政党只要求彼此政见相合，而会党则要求党员忠于党魁个人；政党是议院中“明目张胆主张国是者”，而朋党是“鼠伏狐媚以售其奸”的秘密组织；政党是多元的，“足以并立，而不能相灭”，而朋党、会党则是倾轧无度、不共戴天、你死我活的；如此等等。

参与讨论的各方对这些似乎都有共识。例如辛亥革命大量借助会党力量，但是包括革命派在内都认为会党不是政党，将来要被取代。立宪派认为秘密结社纪律森严的暴力革命组织值得同情（他们与革命派并不那么敌对，说详下），但此“民人结作一党，而反抗君主之权，以强逼君主，是革命党耳，非我所谓政党也”。而革命党虽认为非法状态下秘密结社是必要的，但也承认“本党（按孙中山指其建立的中华革命党）系秘密结党，非政党性质”。（雷家柦：《近代资产阶级政党观念在中国的传播》，《史学集刊》1985年第4期，47 - 54页）

然而耐人寻味的是：后来这些组织在结束非法状态甚至掌权以后，并没有变成他们所共同认同的那种“政党”，而是仍然长期处于他们清楚地指出过其弊的“会党”状态。这还仅仅是认识问题吗？这是“思想启蒙”所可以解决的吗？有趣的是，最近大陆研究国民党的后起之秀、北大王奇生教授，针对国民党为何失败，发表了高水平的研究著作，其结论就是国民党后来在相当程度上背离了“革命党”模式，纪律松懈，组织涣散，忠诚度严重下降，官员也腐败不堪。但除腐败是权力无制约的必然后果，与是否革命党无关外，其余“纪律松懈”等等，考诸上述，这不就是孙中山等人在从事革命时就已经希望革命后能够走向的“政党”方向吗？国民党的纪律难道比美国共和党还“松懈”？美国民主党党员的“忠诚”能超过国民党？所以王奇生教授的研究，真正耐人寻味之处在于坚持乃至发扬“会党”传统才有可能成功，而走向“政党”却会导致失败，这究竟是为什么？难道“政党”在“中国文化”土壤中真就那么水土不服？中国人真的有一种厌恶“政党”、喜欢“会党”的特殊“价值观”？如果是这样，为何当初几乎所有的人又都对“政

党”向往备至，并众口一词地反感“会党”呢？

革命还是立宪：也许是个假问题？

再如，改革时期的研究可以说是基本颠覆了过去对“革命派”和“立宪派”（又曰改良派）的传统认识。但这在很大程度上是史料体现的立宪派的政治形象越来越激进、越来越像革命派的结果，只有小部分是革命派的人格形象和策略主张受到新资料质疑的结果。如侯宜杰先生引述的四川保路运动中立宪派的宣传：

这就是违法欺良善，立宪国哪容这等不好官。我们根据法律来问辩，问穷了大家把脸翻。做官人都把法律犯，小百姓一齐要动蛮，不是乱来不敢反，抱定道理守定秩序总要闹出天外天。这等对抗为哪件？还是立宪国民的自由权。（四川省档案馆编：《四川保路运动档案选编》，四川人民出版社1981年版，171 - 172页）

如此宣布与官府“翻脸”，号召“小百姓一齐要动蛮”，这还是“改良”吗？

如果说革命与改良不是手段（和平或者暴力）之别，而是目的之别——革命派要求民主共和制，立宪派要求君主立宪制。那么这种区别今天也已被大大地淡化了。

近年来，不少论者都指出清末朝廷与民间的“立宪派”虽然都讲要立宪，但实质完全不同。朝廷想搞的是“日本式立宪”，明治维新把权力从诸侯（诸藩）那里收归中央，以强化天皇的权力，即所谓“废藩置县”，在中国人看起来就像是“西化”形式下的一次“周秦之变”，即从“封建”变成真正的帝制，使天皇从类似中国古代周天子式的“虚君”变成秦始皇式拥有实权的“实君”。这种立宪当然也有西方宪政限制君权的一点影子，但最终还是权归天皇，而责任却在“立宪”名义下推给了臣下（内阁等）。后来二战时那种战胜了是天皇权力的英明圣断、战败了天皇却不承担战争责任的状况，就是这种日本式立宪特点的集中体现。

当然，这样的立宪虽然“宪政”的色彩不浓，多少还是有一点，如政党、国会不管怎么说还是有了。但对于日本而言这其实不是问题的关键。对于明治以前还处在诸侯林立、类似“周制”那样的“封建”状态的日本来说，废藩置县（秦始皇“废封建，立郡县”的日本版），实行中央集权还是具有重大意义，对于近代民族国家的形成和强化是一大进步。明治维新并

非“光荣革命”，倒更像亨利八世的“反封建”，明治体制下的天皇完全不像光荣革命后的英王，但与中国的秦始皇相比还是有了一些“都铎式王权”（类似于亨利八世，或法国路易十四、俄国彼得大帝）那样的特点，也确实发挥了类似的作为。

但是中国就完全不一样，“周秦之变”已经在两千多年前完成，大清朝已经不是“封建”而是帝制，而且这个老大帝国已经暮气深重、弊端百出。中国的立宪并不是要走出“周制”，而恰恰是要走出“秦制”。而中国传统古儒对“周秦之变”一直保留的潜在的不服气，虽然远远谈不上最近秋风兄讲的“儒家宪政”那么夸张，但向往“三代”、不满“秦制”的思想脉络还是有的。毛泽东所谓的“儒法斗争持续两千年”虽然也很夸张，但他作为商鞅、秦政的支持者对古儒“封建”价值观与帝制相冲突的敏感，也非仅空穴来风。这种“封建”与帝制、贵族与君主、周制与秦制的矛盾虽然不能被夸张成“宪政”与帝制的矛盾，但是在西方宪政大潮东渐的背景下，那些对“秦制”不满的古儒传人至少不会敌视宪政，相反却容易从不满“秦制”走向反对专制、接受宪政，却是不难理解的。笔者过去就指出鸦片战争后的学西之风首先就是从这些“反法之儒”开始的。

及至清末，那些立宪派的绅士们尽管对宪政的真谛还未必完全了解（但是也远远不像过去有人所说的那样肤浅），然而毫无疑问，他们谈论立宪就是冲着“秦制”来的，搞立宪就是要改变帝制（虽然未必废除帝号，也并不特别仇视某一个具体皇帝），却是毫无问题的。因此他们当然不能接受朝廷希望搞的那种“日本式立宪”。正如论者所言，当时绝大多数立宪派要求的是“英国式立宪”，他们“在选择君主立宪政体时，除了极少数外，绝大部分都崇尚英国的议会政治即虚君共和模式，坚决反对政府师法日本。何况政府的预备立宪措施不是直接仿效日本立宪后的制度和精神，不少是立宪之前的过渡形态，层次更为低下”。（侯宜杰：《二十世纪初中国政治改革风潮：清末立宪运动史》，人民出版社1993年，557页）

“政治革命”还是“种族革命”

因此，虽然朝廷与立宪派都说要搞立宪，但两者的差别之大，可以说远远超过所谓立宪派与革命派的差别。日本式立宪就是要学日本在“西化”形式下实现的“周秦之变”，它是要维护“秦制”、维护君权的。而英国式立宪就是要废除秦制，废除君权，虽然保留帝位，但那就像英国女王一样

不过是个象征而已。其议会民主的实质与革命派所要的共和制可以说并无区别。革命派和立宪派其实都知道这一点。如革命派的汪精卫说："今日之英国非君主政体，乃民主政体也。"（精卫：《希望满洲立宪者盍听诸》，《民报》第3、5期）而立宪派的英国式立宪，他们自己的另一个说法就叫"政治革命"："政治革命者，革专制而成立宪之谓也。"（饮冰：《申论种族革命与政治革命之得失》，《新民丛报》第76期）他们自称与"革命党"的区别，不在革命不革命，更不在立宪不立宪，而在于"种族革命与政治革命之得失"。原来，革命派之所以反对保留君主，不在于英国式宪政与共和制宪政有什么区别，关键在于革命派以"反满"为号召，满族是征服者，必须赶走，如果说汉人皇帝能否保留还可商量，清朝的满族皇帝那是绝不能保留的。这就是革命派的"种族革命"与立宪派的"政治革命"真正的不同。换句话说，这种差别不在于"革命"与否，而在于"排满"与否。事实上也的确如此，辛亥元老李书城先生后来曾回忆说："同盟会会员在国内宣传革命、运动革命时，只强调'驱逐鞑虏，恢复中华'这两句话，而对'建立民国，平均地权'的意义多不提及。"（李书城：《辛亥革命前后黄克强先生的革命活动》，《湖南文史资料选辑》第1辑）

可见，那时的立宪派与革命派其实都是要废除帝制实行宪政民主，而清廷的"立宪"却是要维护帝制。追求如此南辕北辙，清廷与立宪派后来的决裂也就不难理解。革命派既然非要搞掉"异族"皇帝，除了用暴力自然别无他途。而立宪派则留了一条皇帝若能放弃皇权甘当"虚君"，就不必强求废君这样一条和平变革的出路。但是假如皇帝坚不放弃皇权，那立宪派们也是不排除"小百姓一齐要动蛮"的。而清廷只想学日本天皇，决不愿意当"虚君"，那革命终归就很难避免了。后来也正是立宪派与革命派加上中国传统的反对势力（会党、民变之类）汇成大潮一齐"动蛮"，造成了清朝的垮台。

和平的君主立宪可能吗？不可能仅仅因为是满族皇帝？

由于近20年来人们了解的立宪派已经与过去截然不同，而现在凸显的立宪派与革命派的实质矛盾，即是否要"排满"的不同，按今天的价值观显然又是立宪派更为进步，他们"更注重民族团结"，反对汉族独尊，而革命派则显示出更多的民族偏见和狭隘报复意识。再加上立宪派和平改革与"动蛮"两手都不排除的思想也比革命派的"唯暴力革命"论更符合当代潮

流。所以如今至少在大陆，辛亥研究中为立宪派讨公道已经是蔚然成风。区别只在于有人认为立宪派与革命派各有所长难分伯仲，不宜褒此贬彼，有人更走上指责革命派、独褒立宪派的思路，至于那些认为连立宪派都是太“激进”（如上所述，就事实而言他们确实相当激进），而同情清廷的日本式立宪（其实是次于日本式的立宪）设想的主张，也已经不算稀奇。

就以肯定立宪派的代表性学者侯宜杰先生而言，他考证了立宪派与革命派势成水火其实只是国外“政治侨民”中的现象，根源在于海外生存环境下对有限的华人捐款和人力资源的争夺（秦按：其实这也是古今中外“政治侨民”中的极常见现象，并非只有中国政治侨民有这样的“劣根性”），并不是真正的思想上的南辕北辙。而在国内，立宪派与革命派的矛盾就小得多，更多的是互相协作和互相支持，甚至很多情况下革命派与立宪派的分别就很模糊——正如革命党与会党的区别也很模糊一样。而后来的辛亥革命，实际上是他们共同发动的。所谓立宪派“逼革命派妥协”，甚至“窃取革命果实”等等说法，也是不公正的。

笔者以为这些见解都是极有价值的。基于这种见解，现在很多人都为立宪派的和平改革设想未能实现而扼腕愤叹，认为君主立宪制其实是当时中国最有利的选择，如果能走这条路，中国后来的政治现代化会顺利得多，没准就成了日本、英国了。而这条路之所以没走成，除了革命派太“激进”或者清廷太“保守”以外，很多人都认为关键还与清朝皇室是满族有很大关系。如果中国当时是个汉族王朝，革命派的“排满”就没了理由，朝廷的“恐汉心理”也不会那么重，君主立宪之路是很可能会成功的。

历史当然很难假设。不过我却认为，对立宪派的重新评价当然很应该。但是由此就说立宪派的设想有多少可能，确实不好说。我不是文化决定论者，也不相信“历史必然”的宿命。但是要从既定条件出发来估价事件发生的几率的话，我认为恰恰从“中国传统”来说和平立宪的可能是极小的，即便当时中国是个汉族王朝。当然，传统并非固定不变，中国绝不是任何情况下都没有和平的政治改革机会，但在那时，几乎可以说是没有。

为什么这样说呢？这就要涉及到更深的历史背景。我们以后再详细道来。

辛亥研究，如今细节是越来越清楚，背景却越来越模糊了

说细节越来越清楚，是因为这些年来，尤其是大陆改革开放以来，对

辛亥当时以及前后的有关人和事的考证有了极为可观的进展。这些细节廓清了因1911、1927和1949几次政局大变动造成的主流叙事大摆动制造出来的种种话语，各种神化与妖魔化的说法逐渐受到了史料的检验，新发现的史实林林总总，总的来说就是："革命"者未必那么激进，"保皇"者却也相当进步；胜利者不那么圣洁，失败者也不怎么肮脏；革命派其实会党习气多于"共和"精神，而立宪派追求的是"英国式"宪政而非"日本式"宪政，其激进程度看来也与革命派相去不远；甚至连清廷，从新政的决心"远超戊戌"，直到"清帝逊位诏中体现的共和真谛"，于立宪派、革命党亦不遑多让乃至有所过之。所以有人说辛亥革命是"很不'革命'的革命"。

但另一方面，这革命、立宪和清廷等诸方据说区别其实不那么大，而变革的后果却又非常不理想——这里指民国的"乱象"和宪政至今不能走上轨道。这究竟是为什么呢？

专业的辛亥革命史研究者可能没有注意到的是：这些年来在辛亥前后历史细节的考证逐渐清晰的同时，这场革命的宏观背景却越来越模糊。由于过去这些年来对"中国传统观"、"中国历史观"认识的多元化，对"帝制"的评价本身越来越成了严重的问题。与辛亥时期无论革命派还是立宪派都极度反感帝制，而辛亥以后尽管时事日艰，拒绝帝制的全民共识却毫无改变的情况大异其趣的是：如今的人们似乎对帝制有了一种越来越带有玫瑰色的描述。如果按照这种描述，是否应该否定帝制，本身都是个问题，立宪派与革命派都是愚不可及，根本就没有必要分别高下了。

到底是辛亥时代的人们（绝不仅仅是革命派）错了，还是我们错了？他们当时如此决绝地不惜"动蛮"也要摆脱帝制，却为什么至今还没能完成宪政大业？过去教科书都说辛亥以前，或者说晚清以前是专制黑暗、"长期停滞"的"封建社会"，而现在从一些洋人开始，时兴说中国从来经济上是"世界中心"、政治上是父爱式的仁政（或者用秋风先生的说法叫"儒家宪政"）、伦理上更是尽善尽美的桃花源。如果说晚清以前确实不错，以后为什么就不行了？是因为传统弊病导致的王朝周期性治乱循环？是某种"小冰河期"的气候异常使中国进入了"康德拉季耶夫长周期的下行期"？还是西方来的祸害毁坏了我们传统的桃花源，而受西化影响的无论是革命派还是立宪派都要对此负责？

同样地，辛亥以后的民国时期，过去都视为兵荒马乱、内忧外患、民不聊生的时代。但近年来怀念民国的风大起，经济上的"黄金十年"，外交

上从“改订新约收回利权”的“革命外交”到中国成为联合国“五强”之一，当然更不用说当年新文化的风起云涌和传统国学的云蒸霞蔚，都获得高度评价。最近的人口史研究中有人也指出：刨除当时连绵不断的战争与天灾，仅就相对和平时期与地区而论，那么由于经济社会医疗的进步导致人口变化模式由传统的“高高低”（高出生率、高死亡率、低增长率）向发展中阶段的“高低高”（高出生率、低死亡率、高增长率）转变，在中国既不是发生在1949年以后也不是发生在清中叶传说中的“人口爆炸”时代，而就是开始在民国时期。这是真的吗？

显然，对辛亥的认识离不开对其前因后果的认识，否则细节再清楚，也就像一部活剧，如果剧本糊里糊涂，演员再怎么活灵活现，观众还是会一头雾水。前面说过，辛亥革命就是要推翻帝制，辛亥革命也就是推翻了帝制。那么我们对辛亥这场活剧的了解，就要从帝制的兴衰入手。

第二章　“改朝换代”与君主和平立宪的可能性问题——“封建”与帝制的比较

假如辛亥前是汉族王朝？

要理清“帝制兴衰”这个大剧本，还得从它的终场来说起。上次说到君主立宪的设想也许很好，可是在当时中国的条件下能实现的几率极小。而且其所以如此，占中国人口绝大多数的汉族人不能接受满族王朝可能是个原因，但并非主要原因。如前所述，革命党人确实以“我国今日为异族专制，故不能望君主立宪”（精卫：《驳新民丛报最近之非革命论》，《民报》第4期）作为废君革命的主要理由，甚至明言“中国而欲立宪也，必汉族之驱并满洲而后能为之”（蛰伸：《论满洲虽欲立宪而不能》，《民报》第1期）。但真换了汉族皇帝（如后来的袁世凯），他们就能接受吗？孙中山当时就提到，以现在的政治如此腐败，“就算汉人为君主，也不能不革命”（《孙中山全集》第1卷，中华书局1981年版，325页）。可见当时激进主义确实有市场。除了推翻“异族”外，革命党人主张民主共和，也还是有追求“彻底”的因素。

不过问题并不在这里。当时国内革命党的影响远不如立宪派，假如清廷甘愿转变为“虚君”而接受立宪，立宪派的力量加上朝廷应该完全能左右大局，革命是很难发生的。但问题在于清廷这样做的可能几乎没有。而清廷之所以不可能主动做“虚君”，也有不得不然之理，而且这主要还不是出于满人的“恐汉症”。

其实这不需要太多的引证。我们看看世界上通过君主立宪成功建立了现代政治的国家，无论是西方的英国、荷兰、瑞典、挪威等等，还是东方的日本、泰国，都有个共同特点，那就是它们历史上长期实行“封建”制，君主往往并不集权，却仍然稳定地得到臣民的尊敬。反过来说，他们王室的地位主要以“德高望重”或某种宗教光环为基础，甚至仅仅是一种象征符号（如代表某个家族的纹章），也能约定俗成地被认为不可侵犯。这样的

王室当然不一定要掌握实权，而没有实权也就不能为害，即便时政多弊，也责不在君，公众要求革新时政，但并不怨恨王室，也不支持谁去取而代之——这就是所谓“正统主义”而非“皇权主义”。实际上那些王室在历史上经常“大权旁落”，却仍然能够“皇图永固”。

而那些历史上长期实行类似“秦制”的专制国家，从我们周围所谓“儒家文化圈”中的韩国、朝鲜、越南，直到“圈”外的沙俄、土耳其奥斯曼帝国、波斯、埃及等等，都没有走成君主立宪的道路。它们或者经过艰苦的努力最终走上了共和民主的宪政之路，或者在“共和”的外衣下实行极权制度，因而至今仍然面临民主化的问题。惟一在君主立宪道路上走得比较久的是伊朗（波斯），巴列维王朝的“日本式立宪”（类似清廷的“预备立宪”）和自由派的英国式立宪斗了几十年，最终同归于尽，而被霍梅尼式的“神权共和国”代替了。

所以我认为过去我在《传统十论》（复旦大学出版社，2004）中讲的一段话还是对的：

这样我们也就知道为什么我们一方面早在辛亥革命中就成了亚洲第一个共和国，另一方面千年怪圈在此之后仍然延续。如今有人责怪辛亥革命太激进太反传统了，他们认为君主立宪才适合国情顺应传统。其实，辛亥的局面完全可以用传统逻辑来解释，倒是君主立宪与我们的真实传统严重相悖。试观英、日等君主立宪成功的国家，传统上王室不仅没有我们的这般专制，而且更重要的是远比我们的更受敬畏。不说是“万世一系”，但起码没有“市井之间人人可欲”。即使在自由平等之说盛行的今天，即使是激进的左派执政，人们也还尊敬王室（正如即使是保守的右派执政，也还尊敬工会）。

而我们那神秘却不神圣、令人恐惧却不敬畏的传统王朝，本身就有“汤武革命”的传统周期。清朝至辛亥已历时二百六十多年，即使无西学传入，也是“气数”该尽了。若无西学影响，也会改朝换代。有了西学影响，清朝之后便不再有新王朝，尽管仍然有专制，但若还打清朝旗号，这本身就已违反传统了！我们已经看到，在真实的传统中，国人之所以尊崇君主，与其说是基于对纲常名教的信仰，不如说主要是慑于“法术势”。因此立宪制度下失去了法术势的“虚君”，是很难得到英、日等国立宪君主所受到的那种尊重的。那些在近代立宪制度之前的历史上就常有不掌握实权的国家的“虚君”，也形成了尊重虚君的传统。而我们历史上的君主一旦大

权旁落，哪怕是旁落到至亲如母（如唐之武则天）、弟（如宋太祖之于赵光义）、岳父（如西汉末之王莽）、外祖父（如北周末的杨坚）之手，便难免性命之虞。所以我们的皇帝要么是“实君”，要么是命运悲惨的废君，而“虚君”比共和离“传统”更远。废清皇室在民初还能保有一定地位而没有落入墙倒众人推的没顶之灾，从历史上看已属难得了。

要之，法道互补形成了我国历史上的专制传统。而儒家价值并不支持虚君制，它除了导出众所周知的“贤君”、“王道”理念外，与共和的距离也并不比与君主立宪的距离大。所以我国在受到西方影响后成为亚洲第一个共和国而没有走上君主立宪之路，是毫不奇怪的。如果说共和理想在政治上显得很激进，那么它在“文化”上倒似乎很“保守”。它的很多内容可以在不满“秦制”的古儒传统价值中找到支持（注意：这里说的是在价值观中找到支持，不是说作为一种制度安排的“宪政”已经被古儒发明了）。

可见传统“秦制”本身存在着行政安全至上和极度不安全互为因果的悖论。它与我国历史上“治极生乱，乱极生治”、“分久必合，合久必分”的状况是对应的。那种把清亡后出现混乱局面简单归结为“西化”与“激进”所致的看法是肤浅的：如果清亡后的混乱是因为西化，那以前的历代王朝灭亡时产生的混乱又是为何？换言之，清亡后的乱世究竟有几分是现代化“欲速则不达”的结果，几分只是“治乱循环”传统怪圈中的一环？

辛亥革命推翻了什么“王朝”？论此王朝并非彼“王朝”（dynasty）

这里我还要说：过去我们把西方历史上所谓的dynasty中译为“王朝”，西方人也同样把我们的“王朝”英译为dynasty，现在看来这很值得商榷。记得1980年代的农民战争史讨论中有人说，中国改朝换代时的社会大动乱是我们历史的特点，有篇文章就反驳说：改朝换代是每个民族都有的现象，像英国历史上就有金雀花王朝、兰开斯特王朝、都铎王朝、斯图亚特王朝前后相继，法国也有墨洛温王朝、加洛林王朝、华洛瓦王朝、波旁王朝新陈代谢等等。这显然就是把他们的dynasty更替和我们的“改朝换代”混为一谈了。

古汉语中的“王朝”一词有褒义，指的是上古“三代”作为“诸侯国”的宗主，尤其是指西周。“王朝”就是周天子的朝廷。那时是没有“汉王朝”、“明王朝”这样的说法的。而周天子的那个“王朝”在“封建”制下延续八百多年，

与英国从今天可以一直上溯到征服者威廉的一连串dynasty实际属于同一个王系，倒有几分相似，但与“金雀花王朝”、“都铎王朝”这样的一个个的dynasty就大不一样了。至于秦以下历“朝”，与西方的dynasty应该是完全不同的概念。

西语中的dynasty，据说词根出自古希腊语，意思就是权力、能力（power，be able to），这个词本身原来并不涉及权力的来源，无论选举的还是世袭的都可以用。到了罗马共和国后期，掌权的往往连续来自同一家族，于是这些“权力家族”就被通称为dynasty。像罗马帝国的所谓朱利亚·克劳迪“王朝”、弗拉维“王朝”、安东尼“王朝”等等。这时的“权力”实际上已经越来越变成私相授受了，但形式上还要经过国会（元老院）选举这一程序。私相授受的方式也比较灵活，可能授给外甥、养子、侍从，甚至是前帝看中的某个“贤人”（类似中国所谓的禅让），而不一定是儿子，更不一定是嫡长子。

到了罗马帝国晚期乃至中世纪，世袭已经成为常规，选举的形式往往也没有了。国人把这时的dynasty称为王朝似乎已经很像。但实际上，由于这时的国王其实不过是诸侯的盟主（有点类似周天子），实际权力有限，而且在“我的附庸的附庸不是我的附庸”的规则下，国王实际上只有一些附庸（封臣）而没有中国意义上的所谓臣民，甚至往往都不征收“皇粮国税”而只靠自己的领地为生。但另一方面，这种体制下的王统却显得十分稳定，贵族们尽管争权夺利，却对王统无非分之想。传统时代难有王统的更易，近代化中保留王统的几率也很大。

就以英国而论，自1066年诺曼征服者威廉占领不列颠后，号称经历了诺曼（1066－1154）、金雀花（亦称安茹，1154－1399）、兰开斯特（1399－1461）、约克（1461－1485）、都铎（1485－1603）、斯图亚特（1603－1649，1660－1714）、汉诺威（1714－1901）、萨克森－科堡－哥达（1901－1917）、温莎（1917至今）等一连串“王朝”（即dynasty），但实际上，这些“王朝”都是从征服者威廉这一条“根”上出来的，这点从未变过。

例如诺曼王朝末王斯蒂芬死后无嗣，他的堂妹玛蒂尔达作为诺曼王室的惟一合法后裔，嫁给了封地在法国的安茹伯爵格奥弗里，其子继位为英王，就成了安茹“王朝”的首王亨利二世。而安茹伯爵以金雀花为徽章，安茹王朝因而也叫金雀花王朝。该王朝的末王理查二世承袭祖父之位后，

因“独断专行”引起臣下不满，他们趁他去爱尔兰时支持其堂兄（太上王的另一孙子）兰开斯特公爵取而代之，称亨利四世，这就算开始了“兰开斯特王朝”。不久那位太上王的又一个孙子约克公爵起而争位，并一度取得优势，这就是“约克王朝”。而兰开斯特王室亨利五世的遗孀、法国公主卡特琳改嫁威尔士贵族欧文·都铎，其孙子又娶了约克王室的公主伊丽莎白，于是兰开斯特与约克这两个竞争的支派又重新合流，新王亨利七世以都铎家族的纹章为王徽，就算建立了“都铎王朝”。都铎王朝的末王伊丽莎白一世女王终身未婚，临终时指定玛格丽特公主（亨利七世的女儿）与斯图亚特家族的詹姆士勋爵之子詹姆士一世继位，王徽也改用了斯图亚特家族的纹章，于是“斯图亚特王朝”宣告建立。这个倒霉的王朝碰到了英国革命，一度被共和派推翻，11年后又“复辟”，但复辟后的英王詹姆士二世因为信天主教而被革命后英国的新教人民罢黜，人民请来他信新教的女儿玛丽和她的夫婿荷兰亲王威廉作为夫妇“双王”，这就是著名的“光荣革命”。

但这一“革命”并未导致“改朝换代”。光荣革命后的英国尽管实质上已经是虚君共和、议会民主，形式上却不仅有国王，而且连王徽都没改。与历史上王室女性夫婿继位后就改以夫家族徽为王徽从而开始“新王朝”的习惯不同，威廉夫妇尽管政治（宗教）立场与先王不同，却仍沿用妻家的（即先王的）纹章，也就是延续了斯图亚特王朝。直到1714年，由于安妮女王无嗣，王位改由斯图亚特王室公主索菲亚和她的德国新教徒丈夫、汉诺威选帝侯的儿子乔治一世继承，并换用了汉诺威的王徽，于是出现了“汉诺威王朝”。而这个“王朝”的末王不是别人，正是大英帝国全盛时代的象征、著名的维多利亚女王！

“光荣的女王”是个“亡国之君”？

我们中国人恐怕很难想象，两场“革命”都没有“改朝换代”，而风平浪静、作为英国历史辉煌顶点而至今被人津津乐道的“维多利亚时代”竟是个“王朝末世”，而这个英国历史上如此声名显赫的伟大女王、在位长达64年之久的“日不落帝国”君主，按中国人的“王朝”概念却应该算个不折不扣的“亡国之君”。不是吗？汉诺威王朝就是在她手中“灭亡”的：由于她的丈夫是德国的萨克森－科堡－哥达亲王阿尔伯特，因此她的儿子爱德华七世继位后就改用了父亲家的纹章，建立了“萨克森－科堡－哥达王朝”。由于这个王朝名称来自德国，到了第一次世界大战时，英德成为敌国，王室为

了显示民族立场，废除了萨克森的称呼，改用时任国王乔治五世继位前温莎公爵的纹章。于是英国又出现了延续至今的“温莎王朝”。

显然，1066年以来英国的王系血缘至今一脉相承，历时已近千年，只是不一定由父系，时而由母系延续而已。尽管王室也有内乱，有王位的争夺，包括像兰开斯特家与约克家争斗导致的“红白玫瑰战争”那样的大混乱，但这一切始终都是征服者威廉后裔这个王系内部的事，没有血亲或姻亲关系的“外人”从来就不会参与。所谓赵钱孙李都来“群雄逐鹿”、“问鼎中原”、“朱李石刘郭，梁唐晋汉周，都来十五帝，播乱五十秋”这样的事在他们是完全不可想象的。王统的中断和改易，除非发生来自异族的征服才有可能，如1066年征服者威廉统帅的诺曼人入侵，消灭了土著盎格鲁撒克逊人的王国，又如更早时罗马人征服了不列颠。——不过像这样的事情，在我们中国人看来就已经不仅仅是改朝换代，而是文明的更替，即黄宗羲所谓的“亡天下”，而不仅是“亡国”了。

不过除了1066年以前那几次“亡天下”，那里似乎也无国可亡。更多的情况下上述“改朝换代”只是王室的家务事，社会上波澜不惊，通常不过就是换了个王徽而已。像“伟大的维多利亚女王”，英国有谁记得她是“汉诺威王朝”的“亡国之君”？笔者曾经问过几个学历史的英国留学生：贵国最近几次“改朝换代”是在什么时候？皆曰不知。又问：1901年（汉诺威王朝终结）、1917年（温莎王朝开始）在英国发生了什么事？答曰：1901年？我们在同布尔人打仗，1917年那当然是第一次世界大战了。问：我说的是英国国内。答曰：国内？没什么事啊？他们没人会想起那两次“改朝换代”。实际上那也的确不是什么事。

总之在英国人的传统中，国王就是那家人干的，别人没那个命，想都别想。那家人的事大家都很感兴趣：从戴安娜的车祸到威廉王子的婚礼。但我们各家各户的事他家管不着，就是我们大家的事，他家也不能管。即便在民主政治高度发达的今天，英国人也不会有像我国陈胜吴广那种“王侯将相宁有种乎”的观念（我国帝王的权势之大他们也是闻所未闻的）。今天的“虚君”就不用说了，就是当年的“实君”也“实”不到哪里去，连征税那样的事，也要跟纳税人商量。所以“改朝换代”在他们那里算不上什么事。一千年来英国重大的政治事件，包括1215年的大宪章、亨利八世的宗教改革和英国革命，都与“鼎革之际”无关。

英国历史上也不是没有政治变革、制度转轨、社会动乱。黑死病曾经

导致英国人死去三分之一，“封建”时代的英国对外有过百年战争，内部有过玫瑰战争，后来革命中还处死过国王，发生过内战，但那与“改朝换代”都没有什么关系。暴力的英国革命与和平的光荣革命都没有导致改朝换代，包括仅仅是更换王徽这种意义上的“改朝换代”，也没有成为这种革命或动乱的结果。

最后，尽管“农民起义”（Peasants’ Revolt）这个马克思主义史学常用的概念就是起源于英国（传统上特指1381年的瓦特·泰勒起义），而且那确实是农民与他们的贵族主人之间的“阶级斗争”，显示出英国社会内部的深刻矛盾。但是英国的这种“起义”也不会与“朝廷”为敌，不会是“官逼民反”，更不会要求改朝换代。把这种民间社会内部的“阶级斗争”与专制帝制下民间社会与朝廷官府的冲突混为一谈，甚至把“庄主（地主）”带领“庄客”（佃户）“杀到东京，夺了鸟位”的造反也说成与英国的“农民起义”性质一样，是很滑稽的。事实上，所谓“农民战争”导致改朝换代这种我国历史上屡见不鲜、几乎是周期性发生的事，不仅英国历史上闻所未闻，在所有“封建”的民族，包括我国传统时代实行“封建”制的傣族、藏族等少数民族地区，也从未有过。

“有国王的共和国”与“半封建”帝国的宪政之路

也不仅是英国，“封建”制下的“王朝”几乎都是如此。如东欧的波兰，历史上只有皮亚斯特（960—1386）和雅盖洛（1386—1668）两个“王朝”，而两者间“改朝换代”的方式是皮亚斯特王朝末代女王雅德维嘉嫁给立陶宛王雅盖洛，从而实现了“波立合并”。以后的雅盖洛王朝诸王都是这位皮亚斯特王朝女王的子孙。其实说“嫁给”是按中国的习惯，与欧洲中世纪很多政治婚姻一样，更确切地说法是雅盖洛入赘波兰，他不仅定居波兰成为波兰国王，而且放弃立陶宛传统多神教，皈依了波兰传统的天主教。换句话说，无论在血缘上还是政治—宗教上，雅盖洛王朝都是皮亚斯特王朝的延续，只是王徽从母系换到了父系而已。

在雅盖洛王朝时期，波兰的“封建”越来越甚，王权越来越小，最后发展成贵族共和国，国王由议会选举产生，完全不论家族。雅盖洛王朝就这样被“自由选王时期（1573—1795）”取代。但有趣的是：自由选王实行两届后，第三、第四、第五，三届当选的国王都是雅盖洛家族的人，此后就再没有该家族的人当选了。所以通常雅盖洛“王朝”被认为延续到1668

年，与自由选王的贵族共和国有将近百年的重叠。在这个时期雅盖洛王室的国王完全按共和制原则选举出任，而且与非王室的人交叉当选。换言之，波兰不仅两个王朝的“改朝换代”波澜不惊，从王朝到共和也是个自然演进的过程，不仅没有“革命”，连“改良”的痕迹也不明显。你甚至不能说波兰搞的是“君主立宪”，因为它的国王并非“虚君”，他由选举产生，实际等于总统。但他又绝非“实君”，实权操于议会。只能说这时的波兰是个“有国王的共和国”。

如果换成我们中国的概念：明朝灭亡后朱家皇室子孙不仅安然无恙，还可以通过选举多次“复辟”，这样的事可以想象吗？

关于这一点，我们还可以比较一下地理位置处于中国与西方之间、传统制度也具有“半封建半帝制”特点的俄罗斯。

俄国历史的早期也是完全“封建”的。她的第一个“王朝”留里克王朝延续了736年之久（862－1598），其间经历帝国分裂、蒙古入侵，实际霸权在诺夫哥罗德、基辅、弗拉基米尔、莫斯科之间多次转移，但王公与后来的沙皇一直是留里克家族的人。直到末王费多尔死后无嗣，王朝才告终结。经过15年的混乱后，贵族会议选举留里克王室的亲戚米哈伊尔为新沙皇，建立了罗曼诺夫王朝。这个王朝一直延续到1917年被俄国革命推翻。因此俄国在一千多年历史中也只有一次因国王无嗣导致的“改朝换代”，而且前后两个王室仍有亲戚关系。

但有趣的是，俄国后期三百年里逐渐由“封建”向中央集权的沙皇专制演变，贵族政治没落，皇权官僚政治兴起，王室外的人们乃至平民以武力争夺皇权的“群雄逐鹿”现象也随之发生。这一时期的斯捷潘·拉辛和普加乔夫这些“民变”领袖都曾有“问鼎”之志。这是“封建”制下的西欧和俄国前期从未有过的现象。但是处于“半封建半官僚制”下的沙皇俄国与基本上是官僚制集权帝国的中国仍有区别：斯捷潘·拉辛和普加乔夫这些皇权觊觎者只是假冒罗曼诺夫家族的人，自称拥有真沙皇，而反指莫斯科的沙皇为鱼目混珠，他们从来没有否定罗曼诺夫王朝的权威而追求“改朝换代”。而在中国，从陈胜吴广到太平天国，外加安禄山、吴三桂者流，更不用说成功了的刘邦、朱元璋等等，无论成王败寇，哪个不是“皇帝轮流做，如今到我家”？

到了近代，俄罗斯也一度有过和平的君主立宪机遇，尤其在1905年，沙皇和维特首相，乃至民间主要的反对派力量、“既能说服庄稼汉，又能

说服小市民”的立宪民主党人，都在朝着这个方向努力，而“革命派”按他们自己的说法，还是既难说服庄稼汉，又难说服小市民的。当时沙皇—维特的立宪计划实际上是“半英国式的”，与立宪民主党的计划虽有距离，但比清末朝廷的“次于日本式立宪”和民间立宪派“英国式立宪”的距离要小。然而由于种种原因，双方谈判破裂，专制政府进行镇压，宪政进程出现逆转。虽然此后这一进程又缓慢启动，但时机已失，更遭遇第一次世界大战，无论庄稼汉还是小市民都失去了耐心，革命大潮于是席卷而来，和平立宪的机会丧失了。

经历了流血无数的“改朝换代”和更严酷的古拉格时代之后，俄国度过了七十多年，成为今天的俄罗斯联邦，虽然有“8·19”政变、有1993年的炮打白宫事件，乃至车臣那样的局部战争，但是无论与沙俄帝国崩溃后死亡数百万的惨烈内战，还是与大清帝国垮台后的民初乱局相比，后遗症应该说是轻得多。至今二十多年来俄罗斯的宪政民主之路坎坷曲折，但并未出现实质性逆转。可以说从近代以来，这个进程在俄罗斯就比中东欧国家（更不用说西欧）更坎坷，但比在中国的进展还是要大。这个现象并不是“宿命”的，但无疑，俄罗斯的“封建”传统介乎西欧与中国之间，使这个现象有很大的出现几率。

辛亥中国：革命为什么成为大概率事件？

欧洲的“封建制”当然有基督教“文化”的许多特点（尤其是其政教二元体制），但它的许多行为逻辑其实是“封建”这种制度，而不是基督教这种“文化”决定的。同样信奉基督教的专制帝制国家如拜占庭就没有这样的逻辑，而不信基督教的“封建”国家，比如据说属于“儒家文化圈”的日本和属于“印度文化圈”的泰国（包括我国傣族的西双版纳）却有类似的逻辑。

明治维新前的日本天皇除少数例外通常也是“虚君”（真实的日本历史上有过天皇乃至皇后皇子专权，镰仓时代皇子为幕府将军之制也有集权色彩，相应地也有过篡弑，有过南北朝，有过足利尊氏驱逐天皇。但这种情形究属小概率），却长期受到遵奉，“万世一系”的说法太过夸张（现有日本从“神武天皇”至今125代皇统不断的官方说法实际上是在江户时代“尊王敬幕”的“封建”观念下通过以官定《大日本史》修改《古事记》、《日本书纪》的前说后才确立的。参见吕玉新：《尊王敬幕：朱舜水、德川光国之水户学》，《政治思想史》2011年第2期，34—59页），但没有中国式

的“改朝换代”现象倒是真的。明治维新本身如前所述，与英国式的君主立宪区别很大，却有浓厚的“周秦之变”色彩，如果照战前的军国主义发展下去，日本走向民主固然难矣，但成了“实君”的天皇恐怕也再难“万世一系”。军国主义时期盛行的“下克上”已经多次发生刺杀首相，谁敢说进一步就不会发展到刺杀天皇？只是这段历史很短。倒是到了战后在美军占领期间，天皇成了真正的虚君，日本成为“英国式的”君主立宪国——虽说是“英国式的”，其实从天皇恢复为虚君而受到国民稳定的拥戴来看，又何尝不是回复了“传统”逻辑、走上从“封建”到君主立宪的道路呢？

总而言之，“封建”时代的“虚君”不是靠垄断权力来维持的，人们对之有不依赖于强权的“敬畏”乃至敬爱，在传统时代它的“改朝换代”就极为平和，或者说根本没有真正的“改朝换代”现象，而在由传统向现代化演进时，它走向和平立宪的道路也就比较容易。而专制帝制就不同了。斯大林早年在流放土鲁汉斯克时就喜读马基雅维利的《君主论》，并在这本书上留下了“令人畏惧强于受人爱戴”，以及人的恶习只有“1.软弱，2.懒惰，3.愚蠢。其他一切（上面提到的除外）无疑都是美德”的批语（罗伊·麦德维杰夫：《“令人畏惧强于受人爱戴”——斯大林私人藏书》，《莫斯科新闻》2000年第3期，中译见中央编译局：《马克思恩格斯列宁斯大林研究》2006年第4期，32－35页）。我们以后会看到，这样的价值观在我国“秦制”的思想基础法家的论述中表达得尤为系统和典型。这个制度安排的基础，正是“令人恐惧比受人爱戴更伟大”，敬君是表面，畏权是实质，爱君谈不上，无权谁还把你当人看？于是为君者自然擅权，“虚君”不是犯傻吗？传统时代“改朝换代”，群雄逐鹿杀得尸山血海，到了近代放弃皇权就那么容易？

秋风先生最近说儒家是主张“封建”的，而“封建”就包含有“宪政”，中国传统是遵奉儒家的，因此除了秦始皇时的短暂例外，在秦以前和汉武帝以后似乎从来就有“宪政”。他这个论证链条除了古儒（注意：不是汉武帝以后之法儒）主张“封建”大致不错，其他几个环节都靠不住。即便在英国，“封建”本身也并不是宪政（包括安茹王朝时那个“大宪章”，现在被渲染得很神，其实它与近代宪政并没有逻辑关系），否则都铎式王权、英国革命与光荣革命都无法理解了。而“汉承秦制”后的中国，实际上搞的也不是古儒主张的那一套，不是“封建”，当然就更不是“宪政”。不过秋风先生的意思如果是说长期“封建”传统下比较有可能向宪政和平过渡，那倒是真

的。但遗憾的是，中国并不具备这个条件。

不过，如果和平宪政的可能不大，革命的代价又很沉重而且前途坎坷，那么既不立宪也不革命，在维护帝制的情况下靠“传统”求复兴，或者充其量搞点“洋务”，船坚炮利加上忠君爱国行不行呢？如果不行，仅仅是因为国际环境的因素吗？其实早在戊戌以后这种想法就已经没有什么市场了。不过近年来在“革命派”、“立宪派”都被认为太“激进”、太“西化”的背景下，在“中国奇迹”鼓舞人们重兴“传统”、“在中国重新发现历史”的潮流中，这样的想法加上若干话语包装后，实际上已经相当时髦。所以我们还要重新分析一下：在过去的很多成说已不成立的情况下，历史能否完全颠倒过来？为什么和平宪政可能不大的情况下，人们又不能继续容忍帝制，以至于使革命成为一个未必“必然”但却是大概率的事件？

第三章　为什么人们厌恶了帝制？

大灾难的形成机制

与那些“封建”文明形成鲜明对比的是：秦以后中国历史的明显特征就是它的大盛大衰。承平之时，“秦制”不像“封建”那样领主林立多内耗，因而可以多次取得“大国崛起”的成就。英国经济学家安格斯·麦迪森说“鸦片战争前中国GDP占世界的三分之一”，今天流传甚广，我以为难以置信。但至少在明初以前，即马可·波罗和郑和的时代，中国的王朝盛世要比当时的欧洲繁荣许多，则应该是不争的事实。然而我们历史的一大特点是始终无法摆脱“治乱循环”，即所谓“其兴也勃焉，其亡也忽焉”。而且中国秦以后历代王朝的寿命不但比“封建”时代的周“王朝”和欧洲、日本的宗主王系（不是dynasty）短很多，其“改朝换代”的巨大破坏性更几乎是人类历史上独有的。

古代没有精确统计，惟一能反映国家兴亡、社会荣衰的指标就是人口的增减，而历史上中国人口的大起大落，可以说是任何别的民族都没有的。固然，人口（在农业时代基本也就是经济）的升降并非传统中国独有。罗马帝国极盛时人口据说达到一亿，帝国崩溃后原领土上的居民估计还有七千多万。在整个中世纪“封建”时代，欧洲的经济社会发展也是有起有伏、时进时退。但衰退的主要原因是瘟疫与气候，而不是政治与战争。六七世纪之交与14世纪的两次黑死病大流行，都造成严重的人口下降，涉及的人口少则有说减少四分之一，多则说减了三分之一，并由于生产破坏引发了社会失序和动乱。但这两次大衰退与“改朝换代”和政治变故并没有什么关系：那里的“盛世”并无秦皇汉武，“末世”亦无汉献唐昭。黑死病之灾后，又有以三十年战争为谷底的16－17世纪危机，据说使战争波及地区的人口损失三分之一。根据如今学者的研究，这次危机是“小冰河期”宏观气候异常导致的。

而所有这几次“封建”欧洲史上的大难，都与“改朝换代”无关。近几十

年，欧洲中世纪史学界关于中世纪危机原因的争论主要发生在强调“人口周期率”的“必然论”观点和强调瘟疫与气候灾变的“偶然”论观点之间。前者受马尔萨斯人口论的启发，认为危机的根源是周期性的人口过剩，瘟疫只是过剩严重后人口下降必然性的一种表现形式。“瘟疫是中世纪旧大陆人口数量增加和活动的扩张所带来的不可避免的有害副产品之一”，“即使没有黑死病，人口下降的情况仍会发生”。而后者则认为黑死病的流行是“外源”的，它与气候变迁一样，属于偶然性灾变，与欧洲社会上的人口“过剩”与否没有什么关系，正如后来的工业革命在一些人看来就是因为煤和铁恰巧同时富集于英格兰一样。

历史上两次黑死病大流行，造成欧洲人口严重下降，但这仍然无法与中国“改朝换代”所造成的巨大破坏性相比。图为尼德兰画家老勃鲁盖尔的名作《死亡的胜利》（约作于1562年），反映了黑死病之后社会的动荡与恐怖。

“必然”论与“偶然”论的中国版

有趣的是，近年来这样的争论也从西方汉学界扩展到了中国史领域。这就是近年来影响极大的、由美国汉学界发起、很快国际化并传入中国的争论，即“加州学派”与“人口论学派”的“华山论剑”。前者认为中国传统时代（除了近代的一瞬间）一直都是世界第一，并没有什么大的制度缺陷，历史上的大乱都是“小冰河期”这类气候灾变。欧洲史学界的一些“反人口论者”认为中世纪欧洲人已经会以原始计划生育手段因应经济变化、以积极调整来打破“马尔萨斯铁律”，中国史学界同样有人发现了传统时代我们先人的计划生育天赋。而工业革命没有发生在中国，似乎也只是因为江南没有富集的煤铁。反之，后者则坚持认为人口过剩使中国沦于“低水平均衡陷阱”，陷入“过密化”和“没有发展的增长”，因此不可避免地要走向停滞和危机，更别提发生工业革命了。

耐人寻味的是，这场争论号称是为了打破历史研究中的“西方中心论”，但显然这样的争论几乎就是西方史学界类似争论的中国版，只是有个时间差而已。这恰恰是再明显不过的国际学术研究中的“西方中心”现象。应该说，无论在西方还是在中国，这种争论都是很有意义的。它不仅提出了许多、并且解决了其中的一些实证问题，而且从方法论上对过去那种把一切问题都归咎于“生产关系”和“阶级斗争”、并且把差异很大的前近

代中国与欧洲都归结为来自“奴隶社会”、走向“资本主义”的“封建社会形态”的史学模式是一个很大的纠正。由于这种模式改革前在中国史学界比在西方更具有垄断性，因此这场争论在中国的意义尤其大。

但是，如果说过去那种关于“封建社会”的西方中心论史观有问题，那么如今这种围绕“人口、气候和瘟疫”做文章，并且热衷于争论古代“GDP”数值的新西方中心论史观，恐怕也有同样的毛病。过去那种史观是“制度决定论”，尤其是经济制度（即所谓生产关系）决定论，这当然有很大的问题，但是今天无论讲“必然”、“偶然”都不谈制度，恐怕也有问题。如果说必然性的“人口规律”与偶然性的气候、瘟疫灾变对西方中世纪的盛衰确实有某种作用，那么在中国它们也有同样作用吗？就像过去说中国古代和西方中世纪都是“封建社会”因而有同样的“规律”那样？

这显然是可疑的。首先，像“小冰河期”这样的气候灾变，都是全球性的，但是西方中世纪的盛衰与中国传统时代的治乱明显不同步。西方于六七世纪之交发生第一次鼠疫大灾难时，中国却出现“贞观之治”；14－15世纪发生更大的黑死病之灾时，中国却又出现永乐、宣德“盛世”。而中国两汉之际大乱时，西方却正值繁荣的“罗马和平”时期。全球性的小冰河期怎么解释这些相反的事实？

其次，如果说到“人口周期率”，那么中国与西方的不同步就更明显。西方的人口下降主要表现为瘟疫，次数比中国少，下降的幅度也没有中国大，更重要的是，中国的人口下降通常都表现为残酷的战乱，与政治上的“改朝换代”高度重叠。如果说西方的瘟疫不管“偶然”“必然”，表面上总还是一种自然现象，那么中国历史上的人口下降就直接表现为“人祸”了。

当然，从另一方面讲，“人祸”之前中国也有胜于西方的“人福”。正像老子所言的“祸福相倚”，对比极为鲜明。中国人口繁荣时期增长比欧洲快，而崩溃时期的剧减更是骇人听闻。相比前述西方人口下降三分之一的灾难程度，中国不仅灾难频率更高，每次灾难的程度，如果我们相信史书的说法，也要高出一倍以上。

西汉末年人口将近6000万，王莽时期发生大乱，几十年间就使人口损耗三分之二，东汉光武帝恢复天下太平时，人口只剩下2100万。

东汉经过一百多年的发展，到桓帝时人口又恢复到5648万，但马上又发生了更严重的黄巾之乱与军阀战争，就像曹操诗中讲的“白骨露于野，千里无鸡鸣”，很多地方变成了无人区，重归一统时，魏、蜀、吴三国人

口加起来只有760万，可以说消灭了七分之六。西晋维持统一三十几年，末年人口1600万，只有西汉盛期的四分之一。

紧接着又大乱几百年，一直到隋朝，隋文帝时代，中国出现了一个小小的盛世，人口发展到四千六百多万，接着又发生了隋末大乱，也是毁灭性的，到唐高祖统一的时候，第一个人口统计是200万户，按中国传统的五口之家，当时的人口有1000万左右，只剩下五分之一。

经过唐代前期、中期一百多年的发展，在安史之乱的前一年，即755年，唐代人口达到最高峰，有5291万，仍比西汉平帝时要少。第二年“渔阳鼙鼓动地来”，又陷入了百年大乱，到了唐代宗时期，中国的人口又剧减70%，降为1692万。

历经晚唐藩镇，五代十国之乱，到了宋太祖统一的时候，剩下309万户、1500多万人的样子。

宋代人口发展比较快，经济比较繁荣。南北宋之交的战乱对人口的影响也相对小些，到1190年，宋金对峙的双方人口合计达到7633万，第一次超过西汉末年，再创高峰。

元灭宋金，人口再降，例如四川便从南宋的259万户剧减到元初的20万户。元朝的太平只维持了八十几年，元末大乱又使中国人口受到严重打击。

明代的人口记录很怪，在明太祖统治的31年内，人口增长出奇地快，到朱元璋临死时据说已经达到5987万，以后一直没有超过这个数字。到了明末农民战争爆发前，人口大概是5200万左右，经过农民战争与明清战争又一场浩劫，清初恢复统一后，统计数字剩下1900多万。

清前期的100年，包括康雍乾盛世，人口增长很缓慢，乾隆中叶以后，人口增长突然加速，这是中国人口史上的第三个谜，在100年间中国人口先后超过1亿、2亿、3亿，到咸丰元年达到4.3216亿，形成中国人口史上的又一个高峰，很快又陷入大乱，太平天国战争加上回捻之乱，1863年即太平天国灭亡的前一年，中国人口的数字已经掉到2.3亿。以后一直到1949年中国人口数字一直都在咸丰元年的水平徘徊。

周期性浩劫与“乱世增长”

当然，上述都是史书上的官方数字，其中宋代的户、口比例，明代洪武后的“人口停滞”，和清前期的“人口爆炸”这三大谜都存在着严重的统计

争议。一些研究认为实际情况没那么骇人。其中，复旦大学葛剑雄教授挂帅的集体项目六大卷《中国人口史》可以说是对历史上历次大乱的灾难程度估计最为缓和的了。该书综合了前人成果和自己的潜心研究，各卷作者都是各断代人口史的顶级专家，反映了该领域研究的当代水准，尤其对以上三个“人口之谜”的真相作了具有说服力的澄清。根据该书各卷的研究，西汉末年与新莽大乱中，人口从6000万降至3500万；东汉末年大乱，人口再从6000万降至2300万；隋唐之际大乱，人口从6000万降至2500万；安史之乱后以讫五代，战祸连绵，人口从7000万降至北宋初年的3540万；宋元之际大乱，中国（指宋辽金夏之地总计）人口从1.45亿降至7500万；元明之际，从9000万降至7160万；明末大乱，人口从近2亿降至1.5亿，清初顺治至康熙初的战争损失还有约2000万。以太平天国战争为中心的清末咸、同大乱，人口由4.36亿降至3.64亿。而辛亥革命后的整个民国时期，尽管实际上也是“秦失其鹿，楚汉逐之”，战祸不断，属于两个稳定“朝代”之间“改朝换代”的乱世，人口却破天荒地出现“乱世增长”，从1910年的4.36亿增至1949年的5.417亿。

因此根据该团队的研究，历史上中国人口的大起大落现象，大约可以分为三个大阶段：第一阶段是元以前，每次“改朝换代”人口通常都要减少一半以上，甚至60%以上。第二阶段是元以后至清末，每次大乱人口减少四分之一到五分之一。但是正如《中国人口史》作者所说，这种变化其实主要是因为元以后中国人口基数大了，分布广了，而且出现了多个人口稠密中心，大乱不可能席卷所有这些地方。但在大乱涉及的地方，人口损失的比例与元以前相比，骇人听闻的程度并不稍逊。而整个大乱造成的人口减少绝对数甚至远比前一阶段更大。第三阶段就是辛亥革命以后，民国时期人口的“乱世增长”是此前历史上从未有过的现象，其意义我们以后再说。

显然，辛亥革命前两千多年帝制时代中国人口的大起大落，即使不像史书户籍数字所显示的那样极端，也是够触目惊心的。世界史上别的民族有遭到外来者屠杀而种族灭绝的，有毁灭于庞贝式的自然灾变的，但像中国这样残忍的自相残杀确实难找他例。民国时期外敌（日本人）制造的南京大屠杀，死难者30万，是近代以来中国人永不能忘的惨痛记忆。可是两千年前，在短短几十年内，秦一次坑杀赵降卒40万于长平，楚一次坑杀秦降卒二十余万于新安，而当时整个中国人口也不过才两千多万！

可笑的是，西方人往往夜郎自大，我在美国看到好几本书说美国南北战争是人类迄那时为止最残酷的内战。真是少见多怪了。国人自相残杀的残忍让人听来真是毛骨悚然。太平天国战争，虽然全国人口减少的比率没有元以前那么高，可是战争波及的那些地区，人口减少之惊人绝不逊于前代。按地方志记载，在太平天国战争中成为战场的江浙一带，人口耗减都达到一半以上，像苏州一府（注意是全府各县，不是仅苏州城）耗减了三分之二，常州、杭州等府竟各耗减了五分之四，屠城、屠乡的记载比比皆是！

“鬼神明明，自思自量”：如此仇恨为哪般？

辛亥时期的革命党人为了反满大力渲染“扬州十日”、“嘉定三屠”，其实汉族的内战中更为血腥的事也不乏其例。仅就明清之际的“张献忠屠蜀”而言，按明末统计，四川有人口385万，到清初顺治十八年全川平定后统计，只剩下一万八千丁！丁是纳税单位，加上妇孺，加上未录人口，充其量也不超过10万人吧。从385万到10万，要说是人口灭绝，一点都不假。现在的四川人，大都是清初以后移进去的。

我当年治明清之际史，喜欢看地方志，康熙初年出现入清以来第一轮修志高潮，四川各地多有援例而为的。那都是一批怎样的志书啊！乱后之作，纸差印劣，篇幅单薄，不少注明是县官或同仁私人凑钱印的，因传世极少，如今多属善本。而其中内容，赋役志则多有一县仅数十丁者，有县官和移民来到无人之地，林莽丘墟，虎多人少，初来移民数十户一年为虎所食近半者。而其《艺文志》则多为虎口余生孑然幸存者的恐怖纪实，令人不忍卒读。

清初十余年间，各方或有官吏，亦皆不居城而与遗民在山中结寨自保。当时清朝的四川巡抚驻川北边远的保宁（今阆中县），明朝（南明）的巡抚则驻川南彝区边缘的洪雅县一处叫做天生城的山寨，南北双方你攻我伐，多次路过成都及川中天府，但都不驻守，因为那时的成都已是一片虎狼出没的灌木丛，邻近府县皆无人区，驻军则无处觅食。直到顺治末年，清朝的巡抚才回到废墟成都重新设置。

过去传统文人把“屠蜀”归罪于“流寇”，说是张献忠把四川人杀光了。上世纪五六十年代从意识形态出发，为了维护张献忠这个“农民领袖”，很多人写文章论证“不是张献忠屠蜀，而是统治阶级屠蜀”。改革后有人就

说，其实两说皆是，明末清初的四川，各方各派都在疯狂杀人。

清代文人记载说，张献忠为证明他杀人有理，在全川各地立了许多“圣谕碑”，就是张的语录碑，文曰：“天有万物与人，人无一物与天，杀杀杀杀杀杀杀！”所以又被称为“七杀碑”。到底有没有“七杀碑”？经过1950年代以来的研究，的确发现了几块传说中的“大西皇帝圣谕碑”，如今四川广汉市的公园里还竖着一块。只是碑文与清人的说法有点出入，文曰：“天有万物与人，人无一物与天，鬼神明明，自思自量！”后面不是七个杀字，但正如当代著名南明史家顾诚先生评论的：此碑杀气之明显，也是可以一眼看出的。碑文的意思是：老天爷对（四川）人百般照顾，可是（四川）人逆天欺天，所以该杀。刀下鬼们，你们自己思量思量是不是活该吧！显然张献忠杀人如麻是无可置疑的。

但是老实说，川人的确不是他张献忠一家可以杀光的。尤其是，张献忠发狂地进行灭绝性屠杀，是在他败象已露、绝望挣扎的顺治三年，那时他早已不能控制全川。以重庆为中心的川东，被明将曾英控制，以嘉定（今乐山）为中心的川南，则是明将杨展的地盘。张献忠的屠刀所及，只有成都附近的川西平原和川中一带。所以改革前搜集的那些官军屠戮、贼梳兵篦之史料倒也不假。事实上，那时四川何止“官军”与“流寇”，一般的人们在弱肉强食的丛林状态下，为了自利甚至仅仅为了苟存，也是人相戮，乃至人相食，几乎已如那句老话说的，“人对于人是狼”了。

如今国际上对“中国”或“中国人”往往有两种极端的看法：或者说中国人在“传统”上是和平的民族，或者极力宣扬“中国威胁论”，其实抽象地谈论“中国”和“中国人”是很少有意义的。中国人也是人，既不是天使也不是魔鬼，他们和全球其他民族一样，既有人性之光，也有人性的阴暗。当权力不受制约时，在社会冲突爆炸之际，人性之恶便会导致种种残暴不仁之事。对本族人是如此，对其他民族，又何尝例外！中国古代的专制者与别国的暴君一样搞过领土扩张，搞过种族屠杀乃至种族灭绝。远的不说，一度曾是新疆最大民族的蒙古准噶尔人就几乎被清朝军队杀绝。被称为“进步思想家”的汉族著名学者魏源记载说：

初，准部有宰桑六十二，新旧鄂拓二十四，昂吉二十一，集赛九，共计二十余万户，六十余万口。……致我朝之赫怒，帝怒于上，将帅怒于下。合围掩群，顿天网而大狝之，穷奇浑沌、梼杌饕餮之群，天无所诉，地无所容，自作自受，必使无遗育逸种而后已。计数十万户中，除妇孺充

赏外，至今惟来降受屯之厄鲁特若干户，此外数千里间无瓦剌一毡帐。

漏网之厄鲁特各贼众聚分四支，每支各一二千，……（清军）分两路围猎，所至狝薙，搜山网谷，栉比擒馘，无孑遗焉。

甚至连亲清的准噶尔沙克都汗“不从各酋之叛，率所部四千人”投诚清朝，竟然也被清军将领“袭坑之”，全部活埋了。

与颇为得意于“我朝之赫怒”的魏源不同，清末维新志士谭嗣同则痛斥“本朝”对准噶尔人的灭绝：

《扬州十日记》、《嘉定屠城纪略》不过略举一二事。……即彼准部，方数千里，一大种族也，遂无复乾隆以前之旧籍，其残暴为何如矣。

他甚至愤而说出了这样的话：

幸而中国之兵不强也，向使海军如英法，陆军如俄德，恃以逞其残贼，岂直君主之祸愈不可思议，而彼白人焉，红人焉，黑人焉，棕色人焉，将为准噶尔，欲尚存噍类焉得乎？！故东西各国之压制中国，天实使之。所以曲用其仁爱，至于极致也。中国不知感，乃欲以挟忿寻仇为务。

这话今天听来，怕要被指为汉奸。幸亏人人皆知谭嗣同是为救国变法而死的烈士！

这当然是过激之言。实际上专制权力如果不受制约，“欲尚存噍类焉得乎”的，首先是中国人自己。即使国力孱弱谈不上扩张，专制暴政下的汉族与其他民族照样有遭屠杀乃至灭绝的可能。前者如前述明清之际的“蜀难”，后者如魏晋南北朝时期汉族冉魏政权对羯族男女老幼的全族屠灭，这次大屠杀不仅使时称“五胡”之一并建立过后赵王朝的羯族从此绝迹，大量汉人也仅仅因为长相“高鼻多须”疑似羯人而横遭“滥死”。

重审历史上的“制度”问题

过去很长时间，我们习惯于以“租佃关系决定论”、“土地兼并危机论”和“农民—地主斗争论”来解释历史上的这种周期性的浩劫。笔者曾对此提出质疑。传统中国社会危机的根源，不在于“土地私有制”导致的矛盾。世界上土地私有的国家何其多多，但哪个像传统中国那样周期性地发生天翻地覆、乾坤扭转的“农民战争”？

近年来我发现这样看的人越来越多，已不是什么新奇的认识。如中国社科院近代史所集体的大项目多卷本《中国近代通史》对清代就是这样看的。该书认为：在整个清代“土地兼并”与土地分散是两个互相平衡的过

程，因为富人的大家庭不断分家造成家产分散，而赤贫者多无力成家延续后嗣，其家庭趋势是归于消灭，只有中等人家有按原规模延续的最大几率。因此乡村人口的阶级结构是长期稳定的，“地主阶级手中的土地越来越多”的趋势并不存在。具体地说，清初尽管“土旷人稀”，土地集中的程度却丝毫不比清代中、后期为弱。反过来讲，晚清的土地也并不比清初更集中。因此所谓的土地兼并，并不会影响社会结构的稳定，“真正侵蚀王朝肌体、造成王朝衰败的，其实正是凌驾于社会之上、充当社会调节力量的‘封建’帝王和地方各级官员”。

然而过去那种一切归咎于租佃制的“制度决定论”衰落后，完全不谈制度之弊的另一种时髦又取而代之。前述“人口论”与“气候灾变论”的争论就是如此。无论是规律性的人口周期，还是偶发的自然灾变，总之都已不把传统时代的制度问题当回事。其实如前所述，这两种解释用在欧洲还可以说是持之有故，用在中国这样明显的“人祸”就尤其不合理。

西方中世纪史的前述争论发生在中世纪制度早已终结、现代化早已完成的发达国家，争论只涉及人口剧减的机制，并不涉及其他方面，争论双方都无意于肯定中世纪制度，也无意于怀疑西方走出中世纪是否错误。但我们如果也去赶这时髦，情况就不一样了。过去我们说“传统”很糟糕，因此对这些浩劫有一套解释，但这种解释并不成功。现在我们不能改说“传统”很优秀了，就根本不解释，好像那些浩劫没有发生过，或者发生了也只怪“小冰河时期”。即便某次大乱可以如此解释，从陈胜吴广到太平天国的一次次“爆炸”，难道都能归因于“小冰河”？惟独中国历史上每隔约两百年就出现一次小冰河，而在其他国家则不曾有。这可能吗？

我们不能回避这些事实，但也不能由此得出中国文化，乃至所谓中国人的“民族性”就很恶劣的结论。我宁可认为，而且的确也有充分的证据认为，那些问题并非作为民族标识的“中国文化”使然，更不是中华民族不可救药的“劣根性”的证明，而是那时的制度的确有某种问题。

那么，究竟是什么原因使中国在历史上社会危机不爆发则已，一爆发就那么惨烈呢？大家都读过《红楼梦》，《红楼梦》里说，大家都像乌眼鸡一样，恨不得你吃了我，我吃了你。到底中国人之间有什么深仇大恨，在社会危机中发生这么凶狠残酷的屠杀？我们要在人类文明中崛起，甚至希望从中国文化中发掘解决人类生存困境的资源，就不能不研究这个问题。

中国的历史有辉煌的篇章，但也的确有许多血腥的页码。近代以来中国长期国弱民穷，人们怨天尤人，难免怨及祖宗，“反传统”的确反得过分；乃至出现所谓“劣根性”之说，把中国的历史涂抹得一片漆黑。对此予以纠正是完全必要的。但是现在我们不能倒到另一极端：因为日子稍微好过了些，就小富即狂，把历史说得花团锦簇。

第四章　不仁不义的帝制和亦道亦德的宪政　辛亥之变的价值观基础

向往“飞天”的传统

过去人们争论“中国古代有没有某种传统”这类话题时，往往混淆两个问题，其一是国人有没有欣赏这东西的价值观基础，其二是这东西是不是国人发明的。这两者绝不是一回事。比方说，很多民族（包括我们的祖先）都有“飞天”的美术或传说，体现出人类对飞行的憧憬（即所谓价值观基础）。但你不能说他们就是飞机的发明者。反过来，你也不能说由于他们没有发明飞机，就证明他们的“传统”排斥飞行，或者证明飞机不适合这种“文化”。没有发明飞机的人就不喜欢坐飞机？这不是岂有此理吗？没发明飞机的人不仅喜欢坐飞机，还能学会造飞机，甚至造得比发明飞机的人更好，都不是不可能的！

再说“宪政”吧，“中国文化有没有宪政传统”？这就看你说的是哪个问题。如果说某种价值观使得国人在看到宪政与帝制两种现象时对前者产生向往而对后者发生厌恶，那么这种价值观基础在我们的“传统”中肯定是有的，不但早就有了，而且不比西方人弱。我在《晚清儒者的“引西救儒”》等文章中指出过晚清许多士大夫在见到宪政民主后对其“天下为公”赞赏备至，就是这种价值观的反映。

当然，这种价值观不可能覆盖全体国人，但它同样也从来没有覆盖过全体西方人，价值观的多元在任何民族中都存在。像路易十六、查理一世就不可能喜欢民主，即便今天，在西方找几个反对民主、主张专制的人，也绝非难事。当年袁世凯推翻共和重搞帝制，据说还是美国人古德曼建议的呢！但这当然不能证明“西方文化”是排斥民主的。

不过，某种价值观的覆盖率究竟有多大，也不好说，因为你得刨去从未听说过宪政因而也谈不上好恶的人，以及心口不一、言不由衷的人，除非你在充分自由的条件下做一次民意调查——但是这种“以民主的手段调

查对民主的看法”的做法本身，就已经体现了民主价值观了。比方说，假如辛亥年各方同意不打仗，以全民公决的方式来决定是否保留帝制，乃至决定这种帝制是“实君”还是“虚君”，那么我敢说，能够接受这种安排，就足以证明我们是个共和民族了。哪怕公决的结果是保留帝制，甚至是保留“实君”。但这种承认公决机制（当然不是只承认一次）的帝制，还能说是原来的帝制吗？

所以，所谓“专制价值观”不仅意味着你自己主张帝制，而且还意味着你不允许别人有另外的主张，谁敢反对你，你就要干掉他。但如果是这样，别人在你的淫威下战战兢兢地说同意专制，这能算数吗？就像奥斯威辛的犹太人，都处在奴隶状态，能证明犹太人有愿当奴隶不愿自由的价值观吗？反过来，如果你自己赞成帝制，却允许别人反对，那你事实上已经认同“宪政价值观”了。换句话说，宪政价值观甚至不必要求你自己主张宪政，而只要求你承认别人有主张宪政的权利。

显然，根据上述理由，要说中国人“没有宪政价值观的基础”是很难的。但另一方面，宪政民主这种制度安排是中国人发明的吗？应该说不是，不仅不是中国人发明的，也不能笼统地说是西方人发明的。比如希腊、罗马人就没有发明宪政，尽管他们常被视为西方文明的祖宗。就是英国人，也很难说是他们的哪一代祖宗留下了这个遗产。近年来人们一谈英国宪政，就言必称1215年“大宪章”，在我看来这也太夸张了，倒不是说这“大宪章”很粗陋，而是说近代宪政的一些原则是与大宪章相反的，到底是“大宪章”，还是作为其对立物的“都铎式王权”（“市民与王权的联盟”）对近代宪政起着更大的催生作用，值得思考（我们后面还要涉及这个话题）。

但是不管怎样，宪政在英国也不是天生就有的。然而它一旦有了，不仅英国人要捍卫它和发展它，连其他地方的人们也看着眼热，以至宪政作为“世界潮流”不断发展，其生命力远大于大英帝国的国家霸权。

笔者曾经提到，在辛亥年间，日本“崛起”的势头已经比英国更猛，对中国的影响也更大，可是当时中国的立宪派，哪怕其中很多是留学日本出身的，也都呼吁搞“英国式立宪”，而反对搞维护皇权的“日本式立宪”。甚至早在1844年（那时英国霸权倒是如日中天，而美国还是荷角初露，国力不能望英国之项背），一些有机会了解美英情况的中国人，例如徐继畬，对美国的评价已经比英国更高。因为美国的共和制“不设王侯之号，不循

世及之规，公器付之公论，创古今未有之局”，英国与之相比，虽然也是“顺从民愿”，“国政一公之臣民，其君不以为私”，毕竟还是有世袭国王，仍有家天下的痕迹，不如美国的共和制民主更合乎“天下为公”的境界。

显然，这些先进的国人眼热那种英国人发明的“天下为公”制度，而且与“赵武灵王胡服骑射”不一样，他们不只是为了“富国强兵”的实用功效，更是基于一种政治正义的价值立场。但你却很难说他们接受了“西方价值观”。这些人仍然满口孔孟之道，比之今天那些张口施密特、闭口施特劳斯的“新左（？）派”朋友，他们的价值观无疑“普世”得多，但也肯定要“中国”得多！

关于这一点，应该提到我的一篇旧作引发的一个细节考证。

从“陈荔秋中丞”谈起

《南方周末》2010年6月17日刊出的拙文《晚清儒者的“引西救儒”》曾经提到：鸦片战争后像徐继畬、郭嵩焘等人那样公开“叹羡西洋国政民风之美”的人尽管很少，但是对外务稍有了解的人，私下大都有类似想法，只是不公开说而已。薛福成自述曾在郭嵩焘被整时私下“询之陈荔秋中丞、黎莼斋观察，皆谓其说不诬”。我当时解释说：“这里的‘陈荔秋’即后来的湖南巡抚陈宝箴。”

随后有读者来信说：“这是一个史实错误。‘陈荔秋’不是湖南巡抚陈宝箴（1831—1900）。陈宝箴字‘右铭’，不是‘荔秋’……那么‘陈荔秋’到底是谁呢？他叫陈兰彬（1816—1894）……做过清政府驻美国的第一任公使。其实他也没有做过‘中丞’（中丞是明清时对巡抚的别称）……且薛福成死在1894年，陈宝箴开始做湖南巡抚是1895年，陈还没做巡抚，薛怎么会叫他‘中丞’（巡抚）呢？”

其实数月前此文全稿在《中国文化》（编者按：秦晖此文是应南方周末之约撰写的纪念五四运动90周年的文章，2009年6月送审通过，因故一年后才在《南方周末》刊出）上刊出时，南昌大学刘经富教授已来信指出：“文中谓陈荔秋为陈宝箴，实误。按，陈荔秋乃陈兰彬，字荔秋，广东湛江吴川人，比陈宝箴年长15岁。清廷第一任驻美公使，留美学生监督。”

当时我曾回信说：

我过去已经查到过陈兰彬字荔秋，但是第一，“陈荔秋”是“中丞”（巡抚），而陈兰彬从未当过这个官。第二，陈兰彬中断留美学生计划，显示其很保守，不像信服“西洋国政民风之美”的人。三年前我曾与王元化先生谈到此事，他认为是陈宝箴，说陈宝箴也有“荔秋”之别号，我认为如果是陈宝箴，则上述二疑均可释，故从之。其实如果陈荔秋真是陈兰彬，反倒更能证明拙文中的观点：很多表面上“排西”的人其实心里对“西洋国政民风之美”很清楚，只是好说假话邀宠罢了。但陈兰彬的行为反差这么大，我还不敢相信，何况“中丞”二字也不好解。希望刘先生继续赐教。

刘先生随即回信说：陈荔秋是不是陈兰彬还可考虑，但肯定不会是陈宝箴。

这个问题其实我已经考虑了很久。十多年前，我提出“周秦之变”以后的中国，在秦制下处于“大共同体本位”的专制状态，现代化的文化符号走向可能是“西儒会融，解构法道互补”的观点，并据此就“儒法斗争”和新文化运动的转向问题发表了一些看法。正好王元化先生也在“五四”80周年前后，提出了五四为什么“反儒不反法”、非孝—反家族思想当年何以流行、章太炎何以鼓吹灭“小群”以求“大独大群”等一系列问题。我觉得先生与我关心的是类似的问题，就多次向他请教，每到上海，除非先生不便，我都会到庆余别墅求教于先生。

大约在2006年的一次谈话中，我提到薛福成的这段话。我说在钱实甫《清代职官年表》中查到，“荔秋”是陈兰彬的字，但是陈从未做过巡抚，薛福成怎么会称他为“中丞”？而且陈兰彬这个人，一生最知名的事迹，就是以美国的歪风邪气会腐蚀中国年轻人为由，一手破坏了容闳建议、曾国藩支持的中国留学生赴美计划。这样一个保守、颟顸的官僚，怎么会对郭嵩焘“叹羡西洋国政民风之美”大表赞同呢？

王元化先生说，这个“陈荔秋中丞”应该是陈宝箴，这不仅因为陈宝箴做过巡抚，而且他深受郭嵩焘的影响。王先生举其所著《郭嵩焘与湖南新政》一文示我，文中引陈寅恪关于湖南新政并非源于康有为，而是源于郭嵩焘的说法：“先祖（寅恪先生的祖父陈宝箴）……知中国旧法之不可不变，后交湘阴郭筠仙侍郎嵩焘，极相倾服。许为孤忠闳识。先君（寅恪之父陈三立）亦从郭公论文论学。而郭公者，亦颂美西法、当时士大夫目为汉奸国贼、群欲得杀之而甘心者也。至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法。其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不

同。……可知余家之主变法，其思想源流之所在矣”云云。王先生认为陈宝箴这个“中丞”对郭嵩焘“颂美西法”早就认同，薛福成所指的应当就是他。至于一般记载陈宝箴字右铭，王先生认为昔人字号非一者众，陈宝箴另有字号也完全可能。

我对此深以为然。所以即便经刘经富先生质疑，我仍持原议不改。

但此次编辑部转来的读者来信，提到“薛福成死在1894年，陈宝箴开始做湖南巡抚是1895年，陈还没做巡抚，薛怎么会叫他‘中丞’呢？”这倒的确是一个有力的否证。尽管这个否证同样可以用于陈兰彬——正如这位读者所言，陈兰彬也没做过“中丞”，但我还是改变了看法，接受刘经富教授与这位读者的意见，即“陈荔秋”应当是陈兰彬，至于为何称他为“中丞”，则只能存疑。

这是因为我近日再读薛福成日记，又见两处提及“陈荔秋”，其一为驻法使馆翻译王凤喈，前留美幼童，“从陈荔秋星使赴美国学堂肄业八年”，其二为薛福成历评诸使臣，以曾纪泽、郭嵩焘为最，黎庶昌、郑藻如次之，“陈荔秋又次之”。从这两处看，“陈荔秋”是陈兰彬无疑了。刘经富先生与匿名读者的看法是对的，拙文此处确系“史实错误”，应该感谢两位赐教。

“法道互补”：“乡愿”人格遮蔽“乡绅”意识

不过正如我去年答复刘先生的：“其实如果陈荔秋真是陈兰彬，反倒更能证明拙文中的观点：很多表面上‘排西’的人其实心里对‘西洋国政民风之美’很清楚，只是好说假话邀宠罢了。”但是这个陈兰彬的口是心非，也未免太过甚，以至当年我虽已查到陈兰彬字荔秋，却不敢相信私下大赞郭嵩焘“颂美西法”的，竟是这位在朝堂上坚持撤回留学生的陈大人！

而近年发现的陈兰彬手札表明：陈其实佩服郭嵩焘已久。郭嵩焘曾经巡抚广东，政声卓著，郭离任后广东则时事日非、吏治败坏，百姓“诉无可诉，辩无可辩，敢怒不敢言”，出身广东乡绅的陈兰彬在私信中感叹：要是“如郭筠仙者复为广东大吏”就好了！而他出使美国后的内心感受，其实也与郭嵩焘在英法的体会差不多，所以薛福成说郭嵩焘“每叹羡西洋国政民风之美”，薛福成自己还不敢相信，陈兰彬却私下证实“其说不诬”。

但是在公开场合，陈兰彬的言论与郭嵩焘简直就是两个极端！薛福成说，陈兰彬这样，主要是因为他胆小怕事。他“虽亦不失为君子，而胆量

更小于郑（藻如）、黎（庶昌），实非干事之才”。照此说来，陈兰彬深谙庄周“方可方不可，方不可方可”之道，扮演了个“在上者指鹿为马，在下者难得糊涂”的角色。

而与陈兰彬直接发生冲突的容闳却不这么看。在容闳笔下，陈兰彬作为“极顽固之旧学派”，俨然冲锋陷阵的卫道士，“揎拳掳袖，准备破坏新政，以阻中国前途之进步”，“其视中国学生之留学外洋，素目为离经叛道之举”。他搞垮留学事业，认为中国学生“与外国教育接触，亦几为其所污染”。然而另一方面，容闳在与陈兰彬共事的过程中，也发现陈兰彬确有薛福成说的胆小一面：“陈亦怯懦鄙夫，生平胆小如鼠，即极细微事，亦不敢担负丝毫责任。”

由此看来，陈兰彬此人的确有趣：他时常“揎拳掳袖”作愤青状，内心却“胆小如鼠”；私下里开明得与“士大夫目为汉奸国贼”的郭嵩焘不相上下，公开场合却充当这些“士大夫”的首领，“群欲得杀之（开明派）而甘心者”。这到底是个什么人呐！

从陈兰彬想到刘锡鸿

无独有偶，和陈兰彬与容闳这一对驻美正副使类似，与郭嵩焘搭档为正副使驻欧的刘锡鸿也是这么一个角色——只是位置恰好相反：陈兰彬在美是正使，而刘锡鸿在欧是副。官场上的刘锡鸿“亦极顽固之旧学派”，他处处与郭嵩焘为难，从频频打小报告，直到在公堂上“揎拳掳袖”地要打倒郭嵩焘。郭后来的被黜，与刘锡鸿的不断诬陷有很大关系。

但是刘锡鸿在使英期间，私下也有很多感叹：以前都说英国人是岛夷，“惟知逞强，无敬让之道”，现在才发现人家“上下同心，以礼自处，顾全国事如此”。在《英轺私记》中，他记下了若干趣事：

赴英船上有洋客对刘的仆人无礼，刘倒没太在意，洋船长却很愤怒，在亚丁就要把该洋客赶下船，刘为之求情才罢；使馆开张后，一次有馆员仆役上街购物，被一爱尔兰籍醉汉当街羞辱，中国人不敢计较，却有四名英国行人路见不平，把醉汉扭送官府，英国法院判了这厮两个月徒刑，还是中国使节致书英国首相，请宽免其罪。而英国报刊也谴责了无礼者，并且很赞扬中国人处理此事的大度。

如此等等，都使刘锡鸿很感慨。他说英国人大多“以行善为志，息兵安民为心”；“其俗究以理之是非为事之行止，非专恃强力者”。所以“我中

国与英人交际，能持理，能恤商，斯尽之矣”。而他对英国社会的观感则是：这个国家“无闲官，无游民，无上下隔阂之情，无残暴不仁之政，无虚文相应之事”，“街市往来，从未闻有人语喧嚣，亦未见有形状愁苦者。地方整齐肃穆，人民欢欣鼓舞，不徒以富强为能事，诚未可以匈奴、回纥待之矣”。

刘锡鸿还特别对英国的监狱、养老院与学校写下许多感慨。他看到英国监狱“壁净阶明，尘垢俱绝”，待囚犯很人道，饮食“肉食必具”，可以洗澡，家属可以探监，而且调教有方。犯人不仅“莫不体胖色华”，而且学到雕镂、绘画等技巧，出狱后“可以忍性，可以效功，可以耐劳，不复为斗殴盗贼之行”，甚至俨然变成“素娴礼教者”。来自天朝的他，初时还以为这或许只是让外宾参观的“形象工程”，于是违背主人的安排，“突至其他禁犯之所觇之”，结果仍然看到同样的情况，使他不能不感叹“英人狱制之善”。

刘锡鸿考察英国的养老院，同样怀有戒心，为了“得其真”而不受官方安排，微服“私往”，结果看到英国慈善公益发达，“老幼、孤穷、废疾、异方难民，皆建大房院居之，优给其养”，而且非仅伦敦如此，“其他城乡皆然”。养老院环境舒适，“男女异处”、“周遭各有院落，可任游憩”。还有育婴、济贫等院，“每数里即有广厦，为病人调摄之所，亦由国君派太医临视之”。尽管各慈善机构经办者各异，但“其宫室之崇广，衣食之充足，则大致无稍殊”。他不由得感叹，如此“济贫拯难”，确为“仁之一端”。

而英国的学校，也使这位科举出身的清朝官员感慨：“英之育成人才，用心为良苦矣！”他说英国无论贫富，孩子都能上学，有学堂、义塾、小学、大学之分。富贵人家，孩子可以“自延师”上贵族学校，穷人的孩子，也有公费的“义塾”。所学专业，哪怕是工商之事，“教规则礼乐也”，还是注重道德而不只是教人牟利的。在他看来，那里的学生“言语有时，趋步有方，饮食行立有班行，虽街市遨游，不得逾越尺寸”，“每入其塾，规矩森肃”，俨然是儒家君子。

刘锡鸿甚至发现，英国人也孝亲（尽管并非慑于父权），也敬君（哪怕虚君也受尊敬）。“亚尔该公之子鸾侯，三公主之婿。公夫人特出与中国使者相见，坐谈良久，鸾侯立侍其旁，无倦容，不可谓无母子之礼。”他还观察到，英人平时即便是奏乐诵经，众宴杂耍时，也要先颂祝君主，可见其尊君之诚。

我们不能不说，这是有眼光的看法。自由民主社会承认子女自主，不

等于教唆六亲不认；维护公民权利，不等于怂恿弑君犯上。恰恰相反，真孝子，何须严苛父权来恐吓？真敬君，何必生杀予夺之主乃尊？如果在“父要子死不得不死”的威吓下才作孝状，能是真孝子吗？如果在杀伐之威下才能尊君，君权一虚就墙倒众人推，所谓有奶便是娘，有枪便是王，这到底是尊君呢，还是尊“枪”畏权呢？

显然，即便从爱亲敬君的“儒家道德”出发，刘锡鸿也对英国刮目相看。他私下甚至对英国“民主”的好处也说得头头是道：观其议会“各出所见，以议时政”，“务适于理、当于事而后已”。“故其处事恒力争上游，……而举办一切，莫不上下同心，以善从之”。他也觉得这种“合众论以择其长，斯美无不备；顺众志以行其令，斯力无不殚”的制度确有优越性。

更有甚者，刘锡鸿对英国民主的一些细节也颇为了解，例如谈到英国“无代表不纳税”体制下税制的合理时，他说：“此法诚善，然非民主之国，则势有所不行；西洋所以享国长久，君民兼主国政故也。”连郭嵩焘也称赞他“此论至允”。刘锡鸿私下还说，英国这种民主，其实咱们国家古时也有过（秦按：当时的“反法之儒”普遍有此一说），只可惜后来“此选益衰”，“贵官愈多”，“百姓之生路乃尽绝而无可逃矣”，而且在他看来，清朝这方面甚至还不如明朝。无怪乎当年编辑出版刘锡鸿日记的钟叔河先生揶揄说，就凭这些话，郭嵩焘如果（像刘告郭那样）告发刘锡鸿“怨谤”，也不愁没有材料的！更有意思的是，刘锡鸿对英国的“政教”私下倾慕不已，对英国的“器物”却不那么恭维，他虽然也惊讶于火车机器轮船的功效，但却认为若引入中国会导致外人得便，国人失业，有百弊而无一利，因而反对引进。在这方面，他可以说是极端保守。这与所谓洋务官僚热衷船坚炮利而鄙视西方人文制度的说法恰恰相反，倒是有点儒教“重义轻利”的影子。

“天下为公”，还是“天下为家”？

但就是这么个私下里同样羡慕“西洋国政民风之美”的人，却受朝中守旧权贵之命监视郭嵩焘，不断密告郭嵩焘要“以夷变夏”，图谋不轨，甚至连郭披了洋人的雨衣、看了洋人的节目单，都被他当成罪行来告发，他还在朝堂上诋毁郭嵩焘的学西言行是“迎合洋人，坏乱风俗”的大逆不道之罪。而且有趣的是，与他私下褒扬英国的“政教”却不喜英国的“器物”相反，他公开对郭嵩焘学习船坚炮利的言论指责不多，却猛批郭嵩焘离经叛

道，破坏纲常，那罪名简直十恶不赦。结果导致郭嵩焘彻底被罢黜，险些遭治罪。这到底是为什么？

据说就个人而言，刘锡鸿不满于郭嵩焘只提名他为参赞而不是副使，并在薪水等问题上怀恨在心。但是在理论上刘锡鸿对自己的恶行自有一番解释。他说“中国天下为家已更数千载，政令统于一尊，财富归诸一人，……逐末之人，何得妄参国事”，所以“夷狄之道未可施诸中国”！

听见了吗？儒家虽讲“天下为公”，但刘锡鸿知道那只是说说而已，只有英夷才当真呢，实际上咱们是儒表法里，“天下为家”已经几千年，“政令统于一尊，财富归诸一人”，权贵为此“一人”所豢养，万般私利尽在其中，那是万万动不得的！

但这样的人还是“儒家”吗？他诋毁郭嵩焘，体现的果真是“中西文化的冲突”吗？如果是这样，那路易十六、查理一世同样不喜欢民主，他们也是“中国文化的代表”吗？刘锡鸿与郭嵩焘，犹如陈兰彬与容闳，当时私下对中西的观感其实都差不多，只是郭、容心口如一，而刘、陈口是心非。他们的区别到底是“中国文化”与“西方文化”的区别，还是干脆就是中国文化中君子与小人的区别、“乡绅”与“乡愿”的区别？

至今人们还把刘锡鸿、陈兰彬这样的人称为“清流”，如果这种口是心非、趋炎附势、阳儒阴法、倚权谋利的“乡愿”之徒也算“清流”，那从孔孟到东林党人大概都只能算“浊流”，而比刘、陈更“清”的大概只有魏忠贤了。

显然，当时就连陈兰彬、刘锡鸿这些所谓“极端守旧派”也非常清楚帝制（“天下为家”）的不仁不义，宪政（“天下为公”）的亦道亦德。要知道那时还是洋务时代，离戊戌变法都还有几十年呢，那个时代所谓“极端保守”者都已经这样想（尽管绝不公开说）了，到了辛亥还能不立宪吗？而清廷坚持不做虚君，发生革命就不奇怪了。

人同此心，心同此理

最近看到有个先生写文章说：我们过去“软实力”老上不去，就是因为无意服从了人家的“话语霸权”，老在人家的话语体系中跟人辩论，被自由、民主、人权这些词牵着鼻子走。这位先生说，用他们的话语肯定是争论不过他们的，所以不如干脆就抛掉这套话语，只谈仁义道德。你拿民主这个尺子来量我，我还拿仁义这个尺子来量你呢！这样我们就有话语权，

就有软实力，就主动了。

真是这样吗？老实说，看了晚清这些人的议论你就明白：这不是什么话语问题，如果我们像过去一样拿百姓不当人，谈民主固然理短，谈仁义道德也谈不过人家！戊戌前的这些人，从“进步的”郭嵩焘、马建中、王韬、薛福成这些人，到“极端保守”的陈兰彬、刘锡鸿，都是谈仁义道德谈出了“叹羡西洋国政民风之美”的。他们都饱读诗书，长了个儒家的脑袋，只是还没有被“儒表法里”腐蚀完，在“乡愿”社会里还保留了一点“乡绅”气，他们还根本没用过自由、人权、宪政这些词，只是偶尔用过“民主”也还很词不达意。但是，他们一到西方，就感到了自己的差距——不是“器物”上的，而是“政教”上的。用“民主”的尺子量有差距，用“仁义”的尺子量，差距一样大！

只要不是谈国际关系，也不与反侵略相矛盾，要讲内政讲治国，用他们的词儿，人家比你民主，用我们的词儿，人家也比你仁义。就是谈孔孟之道，人家那“天下为公”也比你那“天下为家”更合乎“三代圣贤之遗意”。不要说进步者，就是当时的“极端保守”派，除了倭仁、徐桐这类闭目塞听从不涉洋者外，私下也都是类似的观点。参劾郭嵩焘为“汉奸”的刘锡鸿、把留美幼童之事搞黄了的陈兰彬等，无论他们公开场合怎么昧着良心胡说，私下都讲人家仁义，我们不及。

老实说，这些“极端保守者”对英国的这种私下赞赏，比今天一些自由主义者被批评为“民主浪漫主义”、“自由乌托邦”的言论都只有过之而无不及。不是吗？刘锡鸿私下对英国的社会福利事业可以说是赞不绝口，而今天的不少自由主义者还是很喜欢批判那里的“福利国家病”的。

当然，无论当年还是今天，这里说的都是内政，即使是“礼仪之邦”，如果来侵略我们，那我们反侵略也是不能含糊的。但是很明显，人家在国内就是做得比“我大清”仁义。不论什么话语，你讲到天上，也不能把恶的讲成善的，黑的讲成白的。这就是“人同此心，心同此理”。

晚清就是在这样的氛围中走向了辛亥的。

第五章　“宏大叙事”与“祛魅”　辛亥革命与保路运动的若干解析

晚清的大势所趋

前面说过，“秦制”在中国传统中一直有来自古儒“三代”理想的质疑，在没有可行的制度参照时，这种质疑（晚清以前最近的代表是明清之交的黄宗羲等人）固然流于乌托邦，但有了这一参照，“秦制”的道德合法性就瓦解了。从“进步的”徐继畬、郭嵩焘，到所谓“极顽固之旧学派”陈兰彬、刘锡鸿，凡是作了中西观察的，都“叹羡西洋国政民风之美”。尽管当时公开发出这种“叹羡”的郭嵩焘遭到了整肃，而陈兰彬一类人则一边私下同样“叹羡”，一边却积极整肃别人，但毕竟他们也自知理不直气不壮。随着国是日非，国难日深，民生益艰、民怨益积，公开“叹羡”终于成了主流。档案中有一份清末驻奥公使杨晟于1905年写给国内的一封汇报，那已经不是私信而是公文了。杨晟当时报告奥匈帝国首都维也纳发生工潮：

本月初二日奥京工党聚众至二十余万人赴议院要求选举之权，是日卯刻工党会集各分行业，申明此次聚众宗旨，预推有名工党十人为众代表，即由此十人向众约法毕，即赴议院。列队行走，毫无喧哗以及搅扰街市之事。午刻始齐集议院门外，排列整肃，仍由代表之十人入院，递禀答话。旋经首相及两院首领善言安慰，解散而退。是役也，工人以争准举工党为议绅之例，聚众至二十余万人之多，而始终无喧搅市廛之举。是日适为孙慕使离奥之期，晟率本馆各员送至车站。沿途工人礼貌整肃，一如平日。彼为下流社会，尚且如此，足证奥人风纪之纯美也。（何芳川等主编：《清代外务部中奥关系档案精选》，中华书局2001年，149页）

与当年郭嵩焘刘锡鸿看到英国“上下同心”、“人民欢欣鼓舞”不同，这次杨晟看到的是西方的“阶级斗争”。有些人可能会以此幸灾乐祸地大讲那里“万恶的资本主义”激起人民抗议，但是杨晟却相反，他实际上是以民主政治中的抗争为“风纪纯美”，而暗与国内官贪民刁、官酷民暴、官逼民

反、世风日下之景相比。杨晟与当年徐继畬、郭嵩焘这些大儒一样把议员称为“乡绅”，因为按儒家思想，乡绅就是“从道不从君”的士大夫，是代表“公论”而独立于君主的。当然在中国只是理论（而且是古儒的理论，董仲舒以后这种理论也不大讲了）上如此，并没有制度安排来保证我们的乡绅会代表“公论”，倒是在西欧，当年的儒家看到了真正的“乡绅”。按这位公使大人的说法，奥国官方对这些工人“议绅”礼贤下士，而工人更是“知礼好义”，“聚众至二十余万人之多，而始终无喧搅市廛之举”，公使大为感叹：“彼为下流社会，尚且如此，足证奥人风纪之纯美也。”显然在他的眼里，不仅这样的官方（宪政政府）令人羡慕，这样的反对派也令人羡慕。是有这种抗争的社会更和谐更道德，还是抗争无门只有官逼民反的社会更和谐更道德，还用问吗？

杨晟只是一位清朝官员，不仅并非革命派，甚至也不是政界所谓的立宪派。而他不是记日记，而是向国内上级发出这样一份价值判断鲜明的公文，显示国内官场上这样的看法也已经毫不“异端”。显然，他们继续维护“秦制”已经没有了道义上的理由。至于利益上的理由，平时在儒表法里状态下臣民就对“秦制”朝廷畏多于敬，到了王朝末世，“法、术、势”机器已经严重锈蚀时，“识时务者为俊杰”就是历史上改朝换代时的常态，有无“西学”的输入，清后是否共和，其实都是如此。所以当辛亥的那一幕拉开时，真正矢忠于清廷的臣子，可以说是少之又少。

前面说过，“封建”传统国家的政治近代化比较容易实现稳定的君主立宪，而“秦制”下就很难。这是就前定条件不同而论，而且是就政治近代化全过程而言。这并不意味着在同一前定条件下哪一种选择更容易，尤其是就一次“革命”或“维新”而言。就像我前面提到的，“封建”如英国，实现君主立宪固然比较顺利，同样“封建”的波兰，走向共和也并不更加困难。而我们中国走向民主共和的宪政之路，固然总体上是非常坎坷、艰难而漫长，流血牺牲也非常惨重，但辛亥革命这一幕却是干脆利落，不仅过程简单，流血也相对不多，为什么？

一般来讲，君主立宪与民主共和只是政体有些不同，与实现二者的手段不是一回事。正如专制朝廷之间的更迭不见得比专制到共和的变革更和平一样，实现君主立宪的过程也未必都是和平的，典型的如日本的明治维新，很多人把它作为温和改良的成功案例，其实它虽然还只是“实君宪政”，并没有搞真正的现代宪政即虚君 - 议会政治，但它的流血已经不比

很多国家的共和革命少，光战争就打了长州战争、戊辰战争、西南战争等好几次，还有频繁的暴力政变与暗杀，从维新先驱吉田松阴，到“维新三杰”中的两杰西乡隆盛、大久保利通，以及坂本龙马、大村益次郎等等，大批明治明星都是死于非命。

日本如此，主张虚君宪政的中国君主立宪派更并非甘地式的和平主义者，他们当然希望朝廷和平立宪，但从未排除其他选择。从最早的戊戌兵变密谋，到唐才常自立军起义，武装“勤王”、暴力维新的传统选项一直就有，保路运动中的“动蛮”因此也并不是偶然的。相反，世界历史上实现共和民主的变革表现为和平的“天鹅绒革命”，也不是什么奇怪的事。中国的辛亥革命当然不是“天鹅绒”，但这次革命本身的流血并不比日本的明治维新更多。所以把革命派与“改良派”之别看成暴力与和平手段之别，只是想当然罢了。

因此从整个大局看，辛亥革命的发生可以说是水到渠成，顺理成章的。

既往“宏大叙事”何以不受欢迎

今天的很多研究者对辛亥做了很多细节上的“祛魅”工作，当年的革命派显得不再那么神圣，甚至显得十分世俗：革命党人乃至立宪派人士或尔虞我诈、钩心斗角，或野心勃勃、不择手段，或贪财好色、利欲熏心……但其实，辛亥之“魅”主要是在由辛亥之变诞生的民国时期，以及自认为继承了辛亥正统的两蒋时代的台湾为甚。在1949年后的大陆，对这场据说是“软弱、动摇、两面性的资产阶级”领导的、被认定为“失败的”革命本来就没有太多的“魅”可言，“祛魅”的阻力相对而言也要小得多。只不过，改革以前和改革以后（主要是1990年代以后）的“祛魅”方向相反，过去是嫌辛亥革命不够“激进”，现在是嫌它太“激进”而已。

“祛魅”当然是应该的。但细节上的“祛魅”不应当遮蔽我们对历史大局的观察。说到大局，人们往往称之为“宏大叙事”，近年来很多人对“宏大叙事”不再感兴趣。但是究其原因，与其说是由于这种“叙事”太“宏大”，不如说主要是由于其太不真实，太迁就于意识形态与现实政治的需要。其实，理解历史是离不开对大局的认知的，正如一场活剧不能只有演员作秀而没有剧情脉络一样。而细节上的祛魅之所以有意义，很重要的也在于它能够集腋成裘，使人们对宏观的历史过程能有更新更真实更深刻的理解。如果

脱离了这一点，只是就细节谈细节，那局限就会很大。

当然，过去“宏大叙事”的教训一定要记取。在我看来，这教训主要有二：

首先，观察历史的大局一定要力求客观（不是说能够达到完全的客观，但至少要“力求”，如果不求客观甚至故意“创作”历史，那就很糟糕了），与现实保持距离。不能重复过去一味根据现实需要建构“宏大叙事”的做法。过去需要鼓吹激进主义，就说辛亥革命不够激进不够“彻底”，现在提倡渐进改革，就说辛亥时代本来可以搞君主立宪和平改良、都怪革命派乃至立宪派无事生非瞎捣乱，那逻辑都是一样荒唐的。

最近一次讲座上有人问：你说晚清君主和平立宪的可能性很小，这与我们今天希望推动和平改革不是矛盾吗？我回答：何来矛盾？为什么我们一研究历史就要对号入座，假装我们还生活在晚清？现在主张和平改革就一定要否定晚清的革命，就像改革前主张“继续革命”时就要痛骂晚清的立宪派一样，这不是犯傻吗？我认为历史对现实的启示主要是价值观和智慧积累方面的，历史不能给我们开出现成的药方。对辛亥志士未竟的理想，我们“仍须努力”，但他们的许多具体行为今人无法、也无须复制。即便今天我们以“事后诸葛亮”的身份评论辛亥，指出当时君主和平立宪的可能性很小，但我们也没有权利嘲笑当年为和平立宪奋斗的那些人，正如没权利指责那些因失望于和平立宪无果而转向革命的人一样。我们今天研究辛亥、做“事后诸葛亮”，并不是为了指责当年的人们是阿斗，而是为了我们自己不要变成“事后阿斗”。历史不能轻言“必然”，可能性很小也不等于全无，今天的许多条件也已不同于当年，仔细研究这些条件，探讨如何扩大和平改革的空间与可能性，当然是我们的任务，我们也相信这种努力可能实现。

“祛魅”重在已成为事实的行为，而不在追究动机

其次，重视历史的大局决不能成为给具体的罪恶作辩护的理由。只要“方向正确”就可以不择手段、“目的高尚”就可以掩盖方法的卑鄙，这样的逻辑正是过去那种“宏大叙事”令人反感的根源。今天我们当然不能这样去看问题。“自由，自由，多少罪恶假汝之名以行”，法国革命中罗兰夫人的这一名言也是我们观察辛亥革命和别的革命时需要注意的。

但是应该指出，这里所谓的罪恶是指已成为事实的行为，而不是指动

机、言论（尤其是私下言论）或仅仅是筹划中的设想。无论统治者、革命者还是改革者大都不是圣贤，指引某个革命者行为的除了“革命理想”外，常常还有某种个人动机，包括并不纯洁，甚至可以说是卑鄙的动机。但只有动机是构不成“多少罪恶假汝之名以行”的。

例如，有资料表明孙中山曾经与日本人商谈过由日本资助他的革命，成功后以某种方式予以报答。这个设想如果真的成为了事实，那对孙中山的评价，乃至对他领导的革命的评价必然就要改写了。尽管在中国历史上，在视夺取权力为至高无上、可以不择手段地谋求的法家传统下，历代都有人打引进外国援助帮自己争天下并且不惜损害民族利益来回报的算盘。明末清初黄宗羲为了抗清曾有“日本乞师”之举，永历帝也曾授权西方传教士到罗马教廷去搬救兵来对付清军，1960年代我国史学界在明清斗争问题上由辛亥、抗战以来的“明朝立场”为主流改变成以“清朝立场”为主流，有人提到的一个重要的理由就是南明有这种“卖国”企图。但是其实，当时清朝也同样想勾结荷兰人联手攻打中国驱荷复台的民族英雄郑成功，这难道就不“卖国”？其实所有无论哪一方的这些企图如果成为现实，这一方当然就该受谴责。问题是这些设想都没能实现，我们当然就不能以此谴责南明的抗清斗争或者清朝的反郑斗争是“卖国”。

对孙中山也应该作如是观，搞革命争取外援无可非议，孙中山争取日本支持和后来他争取苏联支持是如此，再往前康有为、梁启超被慈禧追杀时逃亡日本获得避难权也是如此。但是如果为了得到外援而以牺牲民族利益作为回报，那就是另一回事了，孙中山有这样的想法肯定令人遗憾，我们也没有必要神话孙中山，但是毕竟这只是想法而已，并没有变成事实。如果说列宁当年不仅拿了敌国（德国）政府的钱、由德国人安排回国，后来还确实在德军占领着大片俄土的情况下制止了俄国对德作战、签订了包括割让不少领土的《布列斯特和约》，今天尚有很多人为他辩护，甚至还誉为伟大决策，那么孙中山仅仅因为曾经有过联日酬日的不当想法就遭到谴责，甚至连带辛亥革命都受到否定，那显然是不公平的。

关于保路运动的“祛魅”

还有一些事例尽管已是事实，但如何评价也值得商榷。这里典型的是保路运动。

有趣的是，在近年来“告别革命”的“保守主义思潮”中尽管革命派比立

宪派更受指责，但偏偏辛亥武昌起义本身找不出太明显的“污点”，而四川的保路运动尽管是立宪派主导的，但作为武昌起义得以发动的条件和先声，又确实被发现了许多“污点”，因此这场并非革命派主导的事变如今却成了指责辛亥革命的主要话题之一。已经有不少人指出，当时的铁路建设实践证明，国营公司主持并借助外资修铁路，比民营公司更有效，所以清廷的铁路国有化和借外债修路的政策是对的，民营公司根本不适合搞川汉铁路这么大的工程。而且民营的川汉铁路公司主要资本来源是当地官绅加重农民负担的“租股”，本身来路不正。兼之公司又经营不善，内部钩心斗角，弊端丛生，先修宜万段的决策也很错误，导致亏损严重，修路实绩不堪回首，虽然借题发挥搞了保路运动，但民国初年该公司还是破产，并且以比当年更不利的条件被国家接管，等等。由此证明四川的立宪运动就是居心不良的绅商制造政治动乱来掩饰经济劣迹的不义之举，而以此为先声的辛亥革命似乎也就失去了正当性。

笔者以为，即便这里指出的不少事实是对的，这样的论证过程也有很多逻辑混乱。首先，即便当时就全国修建铁路而言官办比民办确实更有效（这是可以商榷的），也不能说具体到川汉铁路官修就会比民修更好。现在看来，川汉铁路尤其是宜万段这样的工程在当时确实有点超前，无论官办还是民办，都难免力不从心。实际上就是后来官办了，川汉铁路仍然没有丝毫进展。如果说民国年间是因为政治动荡战争频繁影响建设，那么到了1949年以后的和平时期，在铁路全部国有的情况下，这条铁路仍然长期只是个历史名词。直到宝成线、川黔线、成昆线、襄渝线、内昆线和渝怀线都相继通车后，作为最后一条出川铁路，宜万铁路才于2010年冬最终修通。这已经是保路运动整整一个世纪以后、中华人民共和国也已经有61年的和平建设岁月了。

其实，川汉铁路公司1904年创办时就是个官办公司，由于实际并无朝廷财政投入，洋务运动以来官办企业的劣迹又造成立宪时期流行主张企业商办的舆论，川路公司遂于1907年转制为商办，下距清廷的收归官办决策不过4年。如果商办公司4年劳而无功就证明强行国有化有理，那么此前国有化的3年和1912年再度国有化以后九十多年还修不好川汉路又怪谁呢？平心而论，川汉路之梦难圆的原因无他，就是在三峡地区的高山深谷中穿行的这条铁路确实太难修了。今天的宜万铁路桥隧长度占全路比例为全国之最，每公里造价甚至远远超过青藏铁路。当宜万铁路修成时曾有记者问

该路总工程师：在100年前的技术条件下有可能修成这条铁路吗？答曰：按照目前的线路绝无可能，按当年詹天佑选定的线路或许有可能，但不确定，即便可能也绝不是短时间的事，纵使勉强修成，运输效果也会很差。显然，我们没有任何根据说，川汉铁路如果国有化了它的修筑绩效就会提高。

曾经有人说，川汉铁路选择先修宜万段是个大错误，如果先修成渝段就会好得多。这是因1950年代成渝铁路成功修建而引发的议论。但是成渝段只是川内线路，不能解决出入川问题。在1950年代，川陕、川黔等多条公路入川通道已经开通，峡江航道也已经过整治，先修成渝路所需的器材设备物资可以运进四川，如果回到晚清的条件下，那时尚无一条进川公路，峡江航道完全是自然状态，主要靠拉纤通过木船，轮船航行尚未脱离探险状态，在“蜀道之难难于上青天”的情况下，如果先修成渝路，施工运输的困难确实不易解决。当初川汉铁路公司在多次讨论后决定先修宜万段以解决修路设备物资进川问题，恐怕也是个无奈的决定。尽管川汉铁路公司的很多运作被指为有猫腻，但这一先修决策似乎没人说是什么人出于某种不良动机所作出。后来宜万段的施工困难使人对这一决策提出质疑，但其他办法是否更可行，却很难证明。

其实如果要说决策不慎，恐怕整个川汉铁路的修筑就是个问题，而不在于先修哪段。今天看来，出川铁路无论是川黔、宝成还是襄渝线，都要比川汉线好修。不过遗憾的是，与这几条铁路衔接的国内路网，即陇海线、黔桂线与汉丹线，在晚清那时还都不存在，甚至都还没有计划，因而由这几条线路出川的前提并不具备。当时即将修成的只有京汉铁路，四川的铁路只能与它衔接。所以要怪也只能怪四川人盼铁路盼得太焦急了，没有等陕西、贵州先通铁路。

要害不在于是否“国有”，而在于如何“国有”

但是这显然不能成为清政府把川人民间筹集的修路资本“国有化”的理由。于是有人强调川汉铁路公司的经营不善，猫腻很多。可是，当时清政府的官办公司又能好到哪里去？具体经办川汉铁路国有化的盛宣怀不就是个大贪官吗？本来，“国有化”无论是不是个正确的方向，只要赎买、转制得当，也不一定就是掠夺，可是盛宣怀的“国有化”办法确实就是掠夺。他的原计划是把现有商办铁路公司的全部资金冻结、核算后，将原股份全部

转成“国有公司”股份，实际出资者还是那些人，资金也不得抽回，国家不付任何赎金，也没有增资扩股的行动，就凭政治权力强行将原来属于商办的铁路公司收归国有。更为奇怪的是，清政府以修路为名向外国借的巨额铁路贷款也不投入公司，实际上仍然用原商办公司的资金去修这条铁路。人们可以设想的惟一区别就是原来由股东按股份组成董事会任命的高管，现在作为“国有公司”由国家，实际上就是由盛宣怀任命了。原出资人除了将来可能获得红利（实际是虚无缥缈）外失去了大部分权益，而盛宣怀无代价地控制了这些资金，诚如研究者所言，这是个“蛮不讲理的方案”。

有人说，川路公司靠摊派“租股”筹资，是不义之举，盛宣怀把它“收归国有”不过是黑吃黑，而体制却可以理顺（他们认为铁路国有更优越）。但是前“黑”岂能成为后“黑”的理由？假如清政府把“租股”归还川人，也算纠“黑”有据，但清廷自己把它吞掉了算怎么回事？前“黑”之怨主是地方官绅，后“黑”之怨主却是朝廷，这就落入了历来改朝换代大规模民变的传统由头：“官逼民反”了。川路公司的摊派不至于灭亡清王朝，而盛宣怀将之国有化的后果是什么，大家都看到了。

还有人认为，“保路运动”实际上并没有保住路，川路公司在民初还是“国有化”了，而且条件并不比当初优惠，如此则当初的闹腾有什么意义呢？

其实历史上类似的事多得很：当年英、法的宪政革命直接原因就是因为国王要征税，国会不同意。但是推翻了专制后，在“无代表不纳税”体制下，国会征的税比国王征的还要多，国民却愿意交纳，你说他们当初闹腾又有什么意义？在波兰，统一工人党政府末期曾经暗中搞官员私有化，遭到团结工会的强烈反对，成为民主运动再度高涨的原因之一，但是剧变后在民主政府主持下私有化不仅大规模展开，而且一些国有企业卖得比原来更便宜，抗议的声音倒基本没有了。那么波兰人的闹腾又有什么意义呢？

我想其实不难理解：这意义就在于争得了个“必须经过我同意”的权利。国会征税经过民选代表讨论同意，税款使用也受民权监督，这就比“皇粮国税”有了道义合法性。公共资产由民选政府主持，在公共参与下“民主私有化”，就是比黑箱操作的权贵化公为私更有公信力。

保路运动也是如此，尽管民初的国家与英法波兰相比还不是真正的宪政民主国家，但是川路公司的国有化过程确实消除了强制。1912年5月，革命后的川路公司股东开会，推选刘声元、邓孝可、蒲殿俊等为代表，到

北京与民国政府交通部平等谈判善后事宜。这时他们已不再反对铁路国有，只是就国有化的条件讨价还价，通过近半年的谈判，于1912年11月2日与交通部签订了公司转制为国有的正式协议。其条件的确不如保路风潮兴起后清廷最后同意的条件，但却比盛宣怀的最初方案优惠。当然，由于民初国家与四川很快陷入战乱，这些条件最后大多也未能落实，商民股东的损失确实惨重，这其实是民初乱局中全国人民付出的代价的一部分，已经不是川路谈判各方所能控制。但这就能证明他们当初的抗争是毫无意义的，而盛宣怀的“蛮不讲理”倒是对的了？

在国有、私有的“宏大叙事”背后

说实话，国有与私有、官办与商办哪个体制更优越，这倒是标准的“宏大叙事”命题。有人就是认为国有制优越，有人则笃信私有制。而在专制条件下为了“宏大叙事”意义上的优越性采取“细节”上的厚黑手段，这恰恰正是“宏大叙事”的误人之处。晚清官府先以强权摊派租股形成不义之“商产”，再以纠偏之名同样用强权“蛮不讲理”地把商产没收入官，程序先后有别，而实质有什么两样？像这样一左一右同样都蛮不讲理的折腾，老百姓受得了吗？

有人认为，既然晚清四川强制摊派“租股”形成“商产”加重了农民负担，清廷把“商产”强行“国有化”就是减轻农民负担，而农民不领情，反而汇入保路风潮，他觉得这表明农民素质差，不能把握自己的利益。其实，这不是“农民素质”问题，而是“体制素质”问题。类似的事情在我国的历史上曾一再重演：西汉末豪强霸占土地颇多，农民很受其害。王莽以此为由头发动土地国有化，说是打击豪强，农民却受害更甚，结果农民反倒和豪强联合起来，一场大规模民变风暴把号称为了农民的王莽吞没了。北宋的王安石痛恨“兼并”，说是为保护小农要用官府垄断来制裁“大农、富工、豪贾”，结果在垄断中产生了蔡京那样的巨贪，而被“苏杭应奉局”、“西城刮田所”这类“国有化”措施逼反的农民们反倒跟随不堪官府“酷取”的漆园主方腊等，掀起了两宋最大的民变潮。南宋末的贾似道再次重复这一幕，他号称为反“兼并”而推行的“公田”法同样加速了赵宋的灭亡，自己也成千夫所指。这些专制“国有化”的灾难当然不证明强权积累私产的“兼并”就是有理由的，相反，强权下的“私有化”和强权下的“国有化”构成了笔者过去论证过的“尺蠖效应”：“一个萝卜两头切，左右都是他得”，晚清的“强摊租股－

强行国有化”只不过是这种恶性循环导致王朝倾覆的又一例。

第六章　“西化”、“反西化”还是“现代化”　太平天国、义和团与辛亥革命的比较（上）

“西化”与“现代化”说法的由来

现在我们这里有一句流行的话，叫做“要现代化，但不要西化”。其实如今“国际学术前沿”流行的是反抗“现代性”，所以更时髦的、追随“国际前沿”的“新左”朋友连“现代”也不大讲了。不过就我们的主流而言，追求“现代化”、同时抵制“西化”，还是有强大的吸引力的。

当然这是现在，晚清还没有“现代化”和“西化”这两个词汇，那时说“变法”，说“新政”，说的都是学习西方。但是“中西”就是过去的“华夷”，清末国势如此，“以华化夷”的老话没法讲了，但反过来讲“以西化中”，那是很难说出口的。我们和日本不同，日本古代学中国，后来改学西洋，反正都是学别人，“脱亚入欧”的心理障碍不很大。而我们过去一向被别人学，现在倒过来学别人，这就是“三千年未有之变”，怪难受。

好在不久严复译出了《天演论》，进化论一时大行其道，尤其是到了马克思主义传入，人类进化又有了“五种社会形态依次演进”的“普遍规律”。这“进化”就要比“西化”好听多了。“进化”有了“普遍规律”，人人都免不了，也就没了高下之分，更没有谁把谁“化”了的问题，不过就是在“进化”中的某一段路上你跑在了我前面而已。承认这一点，对我而言尽管也有点尴尬，但过去你或许落后于我，未来我也有可能赶上乃至超过你，这就比“西化”容易接受得多了。进化如果被认为是有确定程序的，比如说“五种社会形态依次演进”，那人们就直接对准一个具体环节，比如说那变革如果朝向“资本主义”，就叫“民主革命”；朝向下一个阶段“社会主义”，就叫“无产阶级革命”；那也就不用另外起名。我们在改革前就是如此，那时我们都直接说是奔向社会主义乃至共产主义，不怎么说奔向“现代化”。但是如果发现那程序靠不住了，比较含混的“现代化”一词就派上了用场。

而“西化”这个说法的流行，一般出现在三种场合：其一是制度变革后

一时不见效，或者出现反复与阵痛，一些性急的“激进者”就会“恨铁不成钢”地埋怨国人，认为光变革了制度还不够，还需要变革“文化”，进行“国民性的改造”。典型的例子就是辛亥革命废除帝制后国运仍然不振，于是出现了提倡“西化”的新文化运动。其二则相反，由于搞不来“辛亥”，只好玩“文化批判”；惹不起“秦王”，只好搞“荆轲刺孔子”。这样的“西化”论其实并非真正的“激进反传统”，只是对于现实制度变革难产的一种无奈。其三则是其二的“镜像”：守旧势力为维护既得利益反对变革（就像前述的刘锡鸿为维护“财富归诸一人”而控告郭嵩焘为“汉奸”），却借守护“文化”为名寻找一个“西化”的箭靶，而“荆轲刺孔子”现象恰恰提供了这种箭靶。朝这箭靶射击，其实也不是为了尊孔，只是“荆轲颂秦王”而已。于是“荆轲刺孔子”式的“西化”与“荆轲颂秦王”式的“反西化”轮番上演，前者既非真“激进”，后者更谈不上“文化保守主义”，而真要“刺秦王”与“颂孔子”的人反倒难找了。

显然，在以上三种场合，“西化”与“反西化”其实都不是真问题。

“文化”的“西化”与“制度”的现代化

但这并不是说晚清以来就没有过“西化”这种事。我曾经指出：“西化”是就“文化”改变而言，而“现代化”是就制度变革而言。一般来说，作为一种民族认同资源的“文化”——不是“初中文化”、“高中文化”这个意义上的“文化”，也不是考古学上“仰韶文化”、“红山文化”意义上的“文化”，而是“中国文化”、“印度文化”这个意义上的文化——是指一系列的特殊价值偏好。横向比较，如果某一民族的所有或大部分成员有这些偏好，而其他民族的人没有；纵向比较，某一民族过去和现在都有类似偏好，而别一民族都有另一类偏好，那就可以说这些偏好属于该民族的“文化”了。比如，多数中国人喜欢吃中餐、讲汉语、过春节，而多数英国人喜欢吃西餐、讲英语、过圣诞；多数中国人据说长期以来都信儒家，而多数英国人信基督新教；还有人说，中国人特别崇尚道德，拥戴圣贤，而“西方人”崇尚功利，拥戴能人，假如真的如此，那也可以说是“文化”之别。

但假如同样喜欢吃西餐的人中，有人并不在乎别人吃中餐，有人却实行饮食管制，强迫别人也吃西餐。这样两种人能不能说是“文化”之别呢？显然不能，因为是否对他人的饮食权利进行剥夺与你自己的饮食偏好并无逻辑联系。偏好吃西餐的人中有这两种人，偏好吃中餐的人中同样可能有

这两种人。说喜欢吃中餐的人必然倾向于饮食专制，而喜欢吃西餐的人才可能实行饮食自由，我想我们都会认为是对我们这些中餐喜好者或者说是对“中华饮食文化”的诽谤！

同样的道理，信基督教的人中有人搞神权专制，异端审判，强迫别人也必须跟着信；有人却尊重信仰自由，主张政教分离，允许别人信别的。这两种人当然也不是“文化”之别。同样是信仰基督教的“西方文化”，中世纪流行神权专制、异端审判，而今天信仰自由、政教分离已是西方社会的共识。这是“西方文化”的灭亡吗？当然不是，通常人们都认为这是“西方文化”的进步。

换言之，信基督教、伊斯兰教还是信儒家是“文化”之别，但神权专制-异端审判还是信仰自由-政教分离，就不是“文化”之别，就像吃中餐还是吃西餐是文化之别、但饮食自由与饮食专制不是文化之别一样。

所谓中国人崇道德、拥圣贤，“西方人”崇功利、拥能人也是如此。假如真有这种不同偏好，那当然也是“文化”之别。但这种区别真的存在吗？我曾说过：如果A、B两个民族在同样的民主规则下进行选举，结果A族的多数票选出来个道德无瑕哪怕不太能干的圣贤，而B族则选出来个精明强干哪怕德行有瑕疵的能人，那的确证明了这方面的“文化差异”。但是假如A民族是民主竞选，而B民族是专制君主统治，哪怕该君主的确是圣贤，也无法证明该民族有圣贤偏好，反之该君主即便再昏暴，也不能证明该民族没有圣贤偏好——因为他既非该民族民众所选择，他是否圣贤当然与民众的偏好无关。在这种情况下，我们只能说，上述两个民族的区别并不是选择（偏好）什么之别，而是能否选择之别。至于这两个民族真正的偏好区别何在，在他们的成员有权选择之前，人们实际上无从得知。

我把“选择什么”称为文化，而“能否选择”称为制度，我以为这样的理解是符合人们常识的：爱吃中餐和爱吃西餐是文化之别，但饮食自由和饮食管制是制度之别；信基督和信孔子是文化之别，但信仰自由与神权专制是制度之别；拥戴圣贤和拥戴能人是文化之别，但是否有权选择拥戴者（是否民主），则是制度之别。

有人反对说：制度也是文化，名曰“制度文化”。我说很多名词可以“自定义”。你要把文化与制度混同定义也可以，但这样一来文化与“民族性”就决不能混同。事实上改革以前我们就经常讲“制度文化”，如“封建文化”、“资本主义文化”、“社会主义文化”等等。但那时我们是不大讲“中国

文化”、“西方文化”、“印度文化”的。这不仅因为事实上一种制度可以见于不同民族，一个民族也经历过几种制度，更因为在逻辑上把“选择什么”与“能否选择”混为一谈将导致严重的语义混乱，使讨论没法进行。比方说你主张“文化多元”，通常人们都理解为吃中餐与吃西餐、信基督与信孔子应该并存，这样你就只能支持饮食自由与信仰自由，倘若你又把“信仰自由”与“神权专制”当作两种“文化”来主张“多元”，并以此为神权专制的存在辩护，那在神权专制下信基督与信孔子还能并存吗？不能并存又怎么“多元”呢？

太平天国：中国的“西化而非现代化”大潮

在近代中国，既有中西文化交流，又有新陈制度代谢，文化变迁与制度兴革的关系就很有趣了。制度上的现代化与文化上的“西化”当时往往混在一起，而且后者有时还被看成是最为深刻的变化。过去有种流行的说法，说是近代中西交往是个“三阶段”的过程：洋务运动时代学习西方的“器物”；戊戌、辛亥学习西方的“制度”；而新文化运动则达到最高层次，开始学西方的“文化”了。

这种把“文化”列为最高层次的“三阶段”论，反映了一种文化决定论的观点。但它未必符合事实。笔者前面已指出：其实鸦片战争后一些先进国人对西方“推举之法几于天下为公”的共和民主“制度”产生羡慕，并不晚于国人重视器物层面的“船坚炮利”，而像刘锡鸿那样反感西方“器物”，却对西方“政教”私下称羡不已的现象，也并不罕见。但是，最为重要的反证应该是太平天国：作为基督教这一“文化”在华造成巨大影响的事件，太平天国早在洋务运动之前就震撼了神州。

在过去的近代史中，太平天国通常被当作传统的“农民起义”看待，但毛泽东也曾把洪秀全与康有为、孙中山并称为“向西方寻找真理”的代表人物。

作为“农民起义”，太平天国曾被宣传为“打土豪分田地”的先声，有人甚至杜撰了所谓“太平天国民谣”：“毛竹笋，两头黄，农民领袖李忠王。地主见了他像见阎王，农民见了他赛过亲娘。……农民领袖李秀成，是我伲农民大恩人，杀了土豪和恶霸，领导我伲把田分。”而《天朝田亩制度》更是一度红得发紫。

但如今，不仅那种“民谣”已经被还原为小说家言，《天朝田亩制度》

也还原了真相：它不仅内容与“打土豪分田地”无关，而且当时就流传极少，可以说只是一份天朝“内部文件”。当时清朝情报部门根据天朝的“旨准颁行诏书总目”进行搜集，结果其他书都不难找，就是不见这本今人捧为天朝头号“纲领”的《天朝田亩制度》。情报官报告说：“惟各处俘获贼书皆成捆束，独无此书，即贼中逃出者亦未见过，其贼中尚未梓行耶？”（张德坚：《贼情汇纂》卷九“伪书”）其实此书倒是“梓行”了，但数量少到几乎无人得见，自然也谈不上影响。人们早就公认《天朝田亩制度》并未实行。但就算未能实行的理想也应该有宣传号召作用嘛，太平天国为何要对这一“理想”秘而不宣呢？其实读了就会明白：这个“制度”对天朝官员争取立功获得高官厚禄也许有激励作用，但普通百姓读了是不太可能有好感的。（秦晖：《太平天国：传统民变的特殊标本，中西碰撞的旁生枝节》，《看历史》杂志2011年8月号，88—94页）

尤其是前些年“邪教”成为一个热门话题，太平天国一度又引起了人们的广泛兴趣。改革时期对“农民革命”不以为然的思想至此又走向了妖魔化造反者的另一个极端。太平天国被描绘成一场愚昧野蛮罪恶多端的“邪教”运动。天津百花文艺出版社版、潘旭澜编辑的《太平杂说》收集了３５篇文章，几乎都是这种观点。著名太平天国研究专家史式先生则举出五条“邪教”标准，“以这五项标准来衡量，太平天国正是不折不扣的邪教。”但是他又说太平天国里还有冯云山这样的好人，所以也不能说除了邪教就没有别的。“太平天国可以称之为一场流产了的革命，一场失败了的起义，一个不应该长期延续却可悲地一直延续到覆亡的邪教集团”。

太平天国是一场大规模的传统“民变”

这样我们就陷入了过去对此类事件评价上的两极循环：要么是十恶不赦的“贼匪”，要么是形象伟大的“起义”。其实，历史上对这类事件本有个平实得多的说法：曰“民变”。

我国传统文献所称的大型“民变”始于西周中期的“厉王流彘”，当时周厉王是个暴君，他不但横征暴敛，而且面对民怨沸腾又厉行言论管制，弄得百姓“道路以目”，终于“防民之口，甚于防川。”百姓发动“民变”推翻暴君，把他流放到“彘”地，由大贵族周召二公共同执政，史称“共和”。

但是西周诸侯林立，并不是一个统一的帝国，周天子就算是暴君也管不了“天下”。所以那场“民变”其实只是首都的一场民众政变。秦以后就不

同了，暴君暴政可以危害天下，“民变”席卷天下也就成为可能。

按我们先人的传统看法，“民变”主要是“官逼民反”。它或是由朝廷滥用民力（如秦末、隋末、元末）、横征加派（如明末）引起。或由朝廷严厉的经济统制（榷茶、博买、海禁、矿禁等）绝民生路而激变。或因官府严厉的户口控制与流民潮发生冲突。包括官府强制迁徙或强制阻迁（封禁、遣返、追逃等）均可激起民变。或由于吏治腐败、法外敲诈而激成民变（常与以上三因素叠加）。当然也应考虑非社会因素，如天灾等。

不过，民间社会内部的差别，尤其是过去被极度强调的租佃关系下地主与农民（指佃农）的矛盾，在“民变”中并不起什么作用。这倒不是说地主和佃户就没有矛盾，像现在有些人讲的那么“和谐”。实际上，由于我国历史上的民间租佃关系主要是一种经济契约关系，“经济人理性”比较早熟，不像许多国家传统上农民固定地依附于主人，容易形成“温情脉脉的”关系。我国的主佃之间往往讨价还价，发生纠纷的频率比他们高。如果因此闹出治安事件，历史上就叫“佃变”。但是，我们的先人一般都不认为“民变”与“佃变”有什么联系。民变是“官逼民反”，是冲着官府来的。而佃变是民间社会内部的主佃纠纷，官府要么是局外人，要么是调解人。佃变扩大为民变的事历史上几乎没有见过。

过去我认为即便是现代的共产党革命，土地的因素也并不像以往强调的那么重要。历史上更是如此。近年来我发现这样看的人越来越多，已逐渐成为通常的认识。如中国社科院近代史所集体的大项目多卷本《中国近代通史》对清代就是这样看的。该书认为：在整个清代“土地兼并”与土地分散是两个互相平衡的过程，因为富人的大家庭不断分家造成家产分散，而赤贫者多无力成家延续后嗣，其家庭趋势是归于消灭，只有中等人家有按原规模延续的最大几率。因此乡村人口的阶级结构是长期稳定的，“地主阶级手中的土地越来越多”的趋势并不存在。具体地说，清初尽管“土旷人稀”，土地集中的程度却丝毫不比清代中、后期为弱。反过来讲，晚清的土地也并不比清初更集中。因此所谓土地兼并并不会影响社会结构的稳定，“真正侵蚀王朝肌体、造成王朝衰败的，其实正是凌驾于社会之上、充当社会调节力量的中央朝廷和地方各级官府”。

因此研究民变不应过于意识形态化，一概“官是民非”，视民变皆“盗贼”，或“官非民是”，视民变皆“起义”，都过于偏颇。但应该承认，无论孰是孰非，大规模、超大规模民变一再发生，近乎周期性地发生，的确与我

国集权制官僚帝国的专制制度下难解的官民矛盾极度相关，而与民间社会内部矛盾之相关度极小。

宋元之际，“民变”的说法渐多。而在当时的文字中，“民变”是个比较中性的提法。一方面它并非“起义”，作为群体性事件是要被镇压的。但另一方面它又与“盗贼”不同，明代有这样的记载：

“（彭长宜）除上海知县，时浙东民变，倡乱川沙，……抚军发兵擒斩。长宜甫至任，曰：民变非盗贼比，有司治之足矣。况首恶既诛，宜停追摄。事遂定。”

“民变非盗贼比”是因为在时人看来，“变民”多有不得已的苦衷，而“官逼民反”是最常被提起的缘由。民变乃官民矛盾，非民间贫富矛盾。所谓官府“激变”的说法可以说是史不绝书。如正德四年刘瑾括辽东田，“东人震恐，而义州守又贪横，民变，聚众劫掠。”嘉靖年间朝廷为防海，强迁海丰、惠来等处人民“居潮阳下淦地，未几激民变。”万历年间矿监税使横征暴敛，“私擅抽税，罔利病民”，“务朘削焉”，“穷乡僻坞，米盐鸡豕，皆令输税，所至数激民变。”……等等。

清代同样如此，康熙帝自己就曾下诏说：“……朕若微有量田加赋之意，以致民变，天必罪之。”可见连最高统治者也承认民变是统治者征敛太多引起的。由于当时朝廷的征敛以财产（土地）税为主，各种苛捐杂税法外横征也都是附加在土地税上面的。除了有优免特权的权贵外，平民富户也常被激变：“工部遣主事吕下问至歙追产，……下问专召富家派买，坐累至破家者甚多，激民变。”而民间的贫富冲突，包括主佃冲突，那是不算民变的。雍正帝曾指出：“崇明县城外两处乡间，各有残废贫民数人向富户求索，因被喝斥，遂成嚷闹，……（地方官员）混称崇明民变，扬言前往查缉弹压，竟不虑海外蛮野之民，激出事端。”显然，他认为“贫民向富户求索”是该“喝斥”的，但地方官员“混称崇明民变”则是无事生非、“小事大做”。贫富冲突在他看来与“民变”全然是两回事。

“满汉话题”和“土地革命话题”

太平天国是以反满的汉民族主义为主要号召的宗教性民变，社会诉求除传统的抗粮抗赋外，“土客”冲突也是重要因素。太平天国的代表人物中，洪秀全、冯云山是书生，石达开、韦昌辉是富豪，杨秀清、萧朝贵是穷人，显然并非“阶级兄弟”。但其共同点在于：他们都是客家人（外来移

民）。尽管其中不少人来到广西已经不止一代人，但他们仍被视为外来人，犹如今天所谓“盲流”，广西土着社会与官府一直在排斥他们。拜上帝教在这些客籍人们那里成为精神支柱，固然与外来文化和中国固有的传统（如孔孟儒教）冲突有关。但是洪秀全、冯云山等人开始打、砸的并不是孔庙，而是贵县六乌庙、象州甘王庙、东乡九妖庙等，都是当地土着“地方性崇拜”的场所。可以说，“外来人”的拜上帝教和“本地人”的地方性崇拜的冲突，背后其实就是这些移民与本地土着 - 官府的冲突。

而广西以外，太平天国对全国民众的号召，主要是推翻“妖胡”（满洲）复兴“中国”（汉族），金田起义时颁布的《奉天诛妖谕》，进据永安时颁布的《奉天讨胡檄》都以此为主题。太平天国本身不以“反清复明”为诉求，但号召有这种诉求的洪门会党“各各起义，大振旌旗，报不共戴天之仇”，要求“从前不知大义，误帮妖胡，自害中国者”觉醒。以后无论是进军天京、北伐西征，还是更晚的挺进苏浙、末期转战，太平军所到之处除了宗教以外宣传的都是这些东西。它们前承明清之际的反满抗清事业，后继辛亥时期“驱逐鞑虏恢复中华”的旗帜，构成有清一代造反者的思想主线。包括孙中山等人接受太平天国的影响也都是这些内容。因此像简又文先生等人否认太平天国是“农民革命”而承认她是“民族革命”，是很有道理的。

1950年代后由于政治上的需要，“满汉话题”被回避而“土地革命”话题被极度强调，《天朝田亩制度》成了太平天国最出名的“纲领”。但说实话，与到处张贴的《奉天讨胡檄》之类相比，《天朝田亩制度》几乎可以说是一份“内部文件”，它虽然是“旨准颁行”的天国官书之一，而且至少印过3次，但似乎每次印数都极少，当时就没几个人见过，汗牛充栋的太平天国相关史料中也极少提到它。张德坚编纂的《贼情汇纂》是清朝情报部门收集的太平军资料库，曾成功预言了天京内讧，后来学界公认为情报水平很高。它收录了讫太平天国乙荣五年刊印的全部“旨准颁行诏书总目”19部中的18部，唯独没有《天朝田亩制度》。张德坚说：“惟各处俘获贼书皆成捆束，独无此书，即贼中逃出者亦未见过，其贼中尚未梓行耶？”现在我们知道此书是梓行了的。但数量少到张德坚这个情报专家也没见着，致有此疑问。

如今人们公认《天朝田亩制度》并未实行。但就算未能实行的理想也应该有宣传号召作用嘛，为何太平天国却秘而不宣？其实读了它的内容就

会明白：这个“制度”也许对天朝官员争取立功获得高官厚禄有激励作用，但普通百姓读了是不太可能有好感的。它其实并没有主张“打土豪分田地”，而是规定全国的土地连同其上的农民都是天国的或天王的财产，把全国编制成一个纪律森严的特大型军垦农场，乃至不妨说是劳改农场。农民在严密的军法管制下被各级官员“督之为农”，而全部收获除每家留下“可接新谷”的一点口粮外全部收归国库，以供“功勋等臣世食天禄”。天朝的官员都实行世袭制，为天王打天下者不仅本人荣华富贵，而且子子孙孙都可以不劳而获。可以想见，这样的规定对他们确实有激励作用。但在这种“龙生龙，凤生凤，老鼠生儿打地洞”的制度下农民能有出头之日吗？反过来官员犯了罪错，重者杀头，次者就是“黜为农”。正如简又文先生所说：罚做农民是天朝“仅亚于死刑”的严惩，农民在这种制度下“地位之卑贱等于罪囚”。无怪乎其只能发给高干阅读，不能用作广泛宣传了。

当然，《天朝田亩制度》也有诸如“有田同耕，有饭同食”，“处处平均，人人饱暖”之类“平均主义”的提法，其实天朝的一些宗教文献中也都有这类言辞。有人因此认为《天朝田亩制度》应属于宗教作品，与拜上帝教教义有关。其实，诸如“有福同享，有难同当”、“四海之内皆兄弟”之类的“朴素理想”可以说是古今中外都有的，基督教有，儒家文化中何尝没有？农民中有，贵族中何尝没有？在起兵造反时宣传这种患难与共的精神以激励大家团结奋斗，也会有效果。但把它们都与“农民－土地问题”联系起来，未免太过牵强。

基督教神权国家：太平天国是“邪教”吗？

实际上，太平天国与传统中国历次王朝末期的大规模民变一样，本就是“秦制”下周期性危机中专制朝廷与民间社会的冲突，与所谓“农民反对地主的阶级斗争”并没有多少关系，更与“土地改革”无关。要说它在这类民变中有什么特点，第一是以“奉天讨胡”诛“满妖”为言的汉族反满情绪，第二，就是毛泽东说的“向西方寻找真理”了。

说到“向西方寻找真理”，人们首先提到的通常是太平天国另一个所谓的“纲领”，洪仁玕的《资政新篇》。此书的确是一篇受西方影响、站在时代前列的文献，其资本主义色彩至少比同时期的许多洋务派还明显。但洪仁玕本人的实际作为却远不如洋务派。而这本书的影响甚至还不如《天朝田亩制度》，后者好歹还是“旨准颁行诏书”之一，不管多么“内部”总还属

于正式文件。而《资政新篇》是洪仁玕个人署名，没有“旨准颁行诏书”名义，其流传比《天朝田亩制度》更稀。

太平天国所找到的“西方真理”，其实主要还是基督教。

按照前面的定义，信基督还是信孔子，是“文化”之别，而信仰自由还是神权专制，则是“制度”之别，因此说太平天国在“制度”现代化方面有何意义，固然很成问题，但说它是一场“西化运动”，应该是没有疑问的。因为太平天国在政治经济各种制度上除了一些乖戾的做法，说实话没什么有价值的引进与创新，但她却是中国历史上独一无二的、时空范围如此广大的基督教政教合一的神权国家。

当然太平天国的“拜上帝教”与正统基督教有很大区别，所以有人说它是“邪教”。但如果仅从教义上来看，基督教的许多异端与其主流（新教、正教、天主教）的差异，并不比拜上帝教小。洪秀全接触的基督教读物，都是低层次的通俗读本，其中译本的翻译很差甚至难以卒读，他也不可能有多高的神学素养，但他毕竟是跟美国新教基要派牧师罗孝全在教堂里学过三个多月的，与捡到一本书就闭门造车者不同。史料表明，他曾多次在对基督教增加了解后，就尽量修正原有教义（如天朝的葬仪原来基本是中国传统式的，后来就改得更为基督教化）。而太平天国最出格（按正统基督教观点看）的宗教行为，大概就是杨秀清、萧朝贵的“代天父、天兄立言”了。但洪秀全实际上是不情愿接受这一套的，天京内讧后也就把这一套废除了。

但另一方面，洪秀全对非基督教文献如儒家四书五经的反感，却远远超过杨秀清等人，他“曾贬一切古书为妖书”要完全禁绝，而杨秀清却认为“四书十三经……宣明齐家治国孝亲忠君之道亦复不少”，因而要求保留（见王庆成：《太平天国和四书五经》，《历史研究》1995年第3期，83页）。换言之，洪秀全对基督教的偏执专信要远远超过杨秀清，而拜上帝教与正统基督教相比最“邪”的部分却出于杨，而非出于洪。所以，与其说洪秀全对基督教有“邪教”倾向，不如说他有原教旨主义倾向。当然，这并不是对“邪教”或者“原教旨”做褒贬。其实洪秀全的文化专制远甚于杨秀清。但这与是否“邪教”应该没什么关系。

应该说，太平天国对基督教的认同相当认真。甚至有证据显示他们原先的打算不是北上长江流域，而是背靠香港、澳门在两广立国，依靠基督教世界的支持。“因大头子（洪秀全）、二头子（冯云山）都系花县人，

暗中也有人在广东传教，他们原说（广）东省做东京，此处（指广西）为西京。……万一打败，也好投到英吉利国去。”（《李进富口述》，转引自姜涛、卞修跃：《近代中国的开端》，江苏人民出版社2007年，262页）只是因军事形势不便而未能实现。这与所谓太平天国“反帝”“爱国主义”的说法反差极大。当然，也很难因此反过来给太平天国扣一顶卖国、叛国的大帽子，因为这基本上就是一种信仰的结果。

“洋兄弟”为什么翻脸：国际关系好坏并非“文化”问题

但是，后来太平天国与基督教西方的关系就很微妙。过去教科书上说帝国主义与清王朝勾结起来镇压太平军。而太平军进行了“爱国、反封建”的抗争。其实理论上讲，当时西方列强在中国内战中是中立的，但是西方人作为个人去当雇佣军（褒义的说法是志愿军）则两边都有，清朝这边有华尔、戈登等，太平天国这边有“洋兄弟”呤唎，还有先后受雇于两边的白齐文等。在太平天国运动期间，无论是西方各国国内、在华侨民、教士、外交官、军人还是租界舆论，都存在着亲清朝还是亲天朝两种意见的争论。但总的来讲是亲清朝的倾向日益占优势。清朝一方的洋人雇佣军远比太平天国一方的多，作用也大。列强官方的态度虽然几经摇摆，后来（尤其是在《北京条约》签订、其在华利益获得清朝首肯，而太平军又兵临上海时）也是明显偏向清朝的。

为什么基督教的西方列强不亲近基督教（至少是“类基督教”）的太平天国，反而亲近非基督教的满清？有人认为这就证明太平天国的拜上帝教不是基督教而是“邪教”，所以得不到西人的同情。这当然是不对的。太平天国的宗教与正统基督教的歧异，的确受到一些洋教士的非议，尤其是一些法国天主教士在得知洪秀全的宗教知识来自美国新教牧师罗孝全后，这种非议还带有一种嫉妒新教的心理。但无论如何，拜上帝教与基督教的差别不会比清朝传统宗教与基督教的差别更大，这是基本的事实。正因为如此，在整个太平天国运动期间最同情太平军的西方人基本上也是一些传教士，乃至虽非教士但也怀有强烈宗教热情的人（如呤唎）。

不过，教义（也可以说是“文化”）相近者之间的关系是否就会比教义或“文化”相距最远者的关系好处，历来就是不确定的。历史上的宗教战争经常发生在同一宗教的不同教派（如基督教中的天主教与新教、伊斯兰教中的逊尼派与什叶派）之间，甚至是同一教派的不同支派（如新教中的塔

波尔派与圣杯派、圣公会与再浸礼派、路德派与加尔文派等）之间，因为越是相近的门派，越容易产生“正统”之争，造成激烈的竞争关系，反倒是八竿子打不着的宗教，可以相安无事。事实上，源出近东的三大宗教（基督教、犹太教和伊斯兰教）本同出闪米特一神信仰，相似之处很多，可是历史上这三者之间的你死我活的斗争，远远超过它们和佛教、儒教等绝不相类者的冲突。这道理也是一样的。

太平天国一方面对基督教有强烈的认同，但另一方面他们的基督教知识十分贫乏，甚至不知道世界基督教存在着哪些派别，一听到对方也崇拜上帝、耶稣，就很亲热，觉得是“洋兄弟”，大家都是“天父”之子、“天兄”之弟，天下基督徒是一家人。而且在他们的概念中，“天父、天兄、天王”都是一元化的，既然大家都信天父上帝、拜天兄耶稣，那就应当拥戴天王洪秀全。于是这种概念中的天王，成了类似罗马教皇那样的世界教徒领袖，而且在既不懂教派多元、又实行政教合一的情况下，比罗马教皇还要了得：他应该既是超教派的宗主，也是教俗两界共同的领袖。

在这方面，中国传统的“天朝上国”虚骄也掺和进来，所谓“四夷宾服，万国来朝”。本来，清廷在鸦片战争时就是这样看待“夷务”的。可是经过鸦片战争和英法联军之役，清廷在大吃苦头之后，终于明白了一些近代国际关系规则。而太平天国仍然不明白，于是在对外交往中就出现了一种十分奇特的悖谬：一方面天朝当局听说来了“洋兄弟”就很高兴，以为是一家人，与作为敌人的清朝“满妖”相反。但另一方面又把人家当作天王的藩属，以为是来称臣朝贡的，于是要求人家行跪拜等为臣之礼，乃至做出一些自以为亲昵、对方却觉得是侮辱的言行——典型的如一位天朝官员曾向英使询问：听说“圣母玛利亚有一美丽的妹妹”，你们能否使她嫁给天王？（转引自简又文：《太平天国典制通考》，香港：简氏猛进书屋1957年版，中册775页）洋人对此自然大为反感，觉得反不如清朝“明事理”了。

当时的西方列强在国内都已政教分离，国际关系上更是利益优先。现在讲中西交往和冲突，好像不讲到“文化”就不够“深刻”，但实际上，国际矛盾首先是利益的冲突，其次是制度的扞格，而“文化”的对立往往是被夸大的。对于列强来华谋取种种利益，清朝已经反应迟钝，而天朝的反应比清朝还要迟钝得多。一方面，天朝并无主权观念，甚至不知道外国兵舰在自己的江河上行驶是要征得自己批准的；另一方面，天朝又不能像《北京条约》后的清朝那样，保护列强的在华利益。因此不少列强宁可与清朝打

交道。这与太平天国是否“爱国”其实没多大关系，而天朝的“西化”，对此也毫无帮助。而就制度来说，资本主义列强要在中国做生意，他们虽是基督徒，但资本主义却是一个世俗化的制度，宗教狂热的天朝要把中国变成一个庞大的修道院，这未必如清帝国虽非资本主义、但却世俗得多的制度更合乎他们的需要——说穿了就是做买卖的需要。

因此无论就利益而言还是就制度而言，西方列强最后都宁愿选择与清朝合作，就不奇怪了。

第七章　“西化”、“反西化”还是“现代化”　太平天国、义和团与辛亥革命的比较（中）

中世纪式的“西化”与秦始皇式的焚书

文化传播层面的“西化”与制度进步层面的“现代化”虽有联系，毕竟绝不是一回事。近代中国历史的基本趋势是资本主义化，而不是基督教化，是以市场经济、宪政民主取代传统帝国的命令经济和专制政治。就从文化角度讲，也应该是从“罢黜百家独尊一教”转向宗教宽容信仰自由。无论是独尊儒术而禁绝西学，还是独尊耶教而禁绝四书五经，都同样是愚昧的。

从这个意义上说，太平天国在近代中西交流史上只是个旁生的枝节，并不是主流。因为太平天国尽管比同时的洋务派、后来的维新派、立宪派和革命派都更热心于基督教——教义很不正统是另一回事，至少你不能说拜上帝教与基督教还没有儒教与基督教接近吧，但是，太平天国没有为中国的资本主义化做任何事。这正如极端敌视基督教的义和团也没有为儒家文化做任何贡献一样。太平天国的基督教狂热和义和团的反基督教狂热，“文化”方向似乎相反，制度土壤却大体一致。

太平天国印过洪仁玕的《资政新篇》一书，过去它和《天朝田亩制度》一样被并称为太平天国的两大“纲领”，还有许多人为究竟哪一本书更“进步”而发生长期争论——1950年代主流认为后者更进步，而改革以后认为前者更进步就成了主流。洪仁玕的确是太平天国的一个出类拔萃的杰出人物，他在香港待过许久，对基督教与资本主义颇有了解。《资政新篇》也的确是一篇站在时代前列的文献，其资本主义色彩至少比同时期的洋务派要明显。但是洪仁玕本人的实际作为却远远不如洋务派。而这本书对于太平天国本身的重要性，显然被高估得比《天朝田亩制度》还厉害。不署作者的官书《天朝田亩制度》虽然只是极少人见的内部文件，但作为“旨准颁行诏书”之一它总还是正式文件。而《资政新篇》是洪仁玕个人署名的，也不属于“旨准颁行诏书”，其影响比《天朝田亩制度》更小。而

且这两个所谓“纲领”的内容又是尖锐对立的。《天朝田亩制度》没起什么作用，《资政新篇》就更谈不上了。

而就太平天国的实践来说，其经济的保守和政治的专制都比清朝有过之而无不及。如果说这因为是战时状态还可以不论，那么天朝的文化管制更是空前绝后的，可以说比历史上以焚书坑儒箝制言论著名的秦始皇还要专制得多。她从金田起兵时就对除拜上帝教以外的一切“异端邪说”包括中国传统的儒家典籍实行封禁焚毁政策，一路焚书砸庙直到南京，定都天京后更实行了“旨准颁行诏书总目”制度，由官方刊印若干书籍对民众进行灌输宣传，每年印行若干种，每种都附有“旨准颁行诏书总目”把此前所出的书目全部开列，从太平天国辛开元年到庚申十年的10年间，按最后一本所附的总目，“旨准颁行诏书”总共出了29种。现在已找到28种。

此外太平天国末期又出了《资政新篇》等书，由于不再附有“总目”而不详总数，但已发现的有10种，连同以上29种，又以其中的《历书》实为不同年份的4种，所以一般通称太平天国官书今天所知的共42种。尽管后期不附总目后所出的书今人未见的应该还有一些，但考虑此前天国全盛时出书节奏也不过如此，后期濒临灭亡时量无出版反而更繁荣之理，这些未见之书不会很多。因此，在太平天国存在的14年中它总共出书不会超过50种。

这些书中包括经过改编的基督教圣经新、旧约（称《新遗诏圣书》、《旧遗诏圣书》），《孙子》、《吴子》、《司马法》等传统兵家着作删改的汇编（称《武略》），连续出版的《颁行历书》，中译基督教传道书的节本《天理要论》，天朝自编的童蒙教材《三字经》、《幼学诗》，其它大部分是太平天国的各种典章制度如《太平礼制》、《太平军目》、《太平条规》，宣传品如《太平救世歌》、《天情道理书》和天父天兄天王的语录，以及天朝官员撰写的政论文集如《建天京于金陵论》等，即基本上都是官方政治宣传品和规章制度类读物。号称“旨准颁行诏书”其实与中国传统诏书只指皇帝发布的文告不同，由于太平天国认为他们的这些出版物都是宣传上帝的旨意、天国的真理，所以都叫“诏书”、“天书”，后来的研究者则称为“太平天国官书”。它们基本上都是字数不多的小册子，如今天最著名的《天朝田亩制度》不过才3000字，相当于今天一短文。可以推测所有这些读物加起来大约也不到30万字左右，不过与今天的一本书相当。这几乎就是煌煌天国14年里的全部“文化”积累。而对除此而外的丰富

文化遗产，它又基本上采取拒绝和禁毁的态度。而且杨秀清还相对开明一点，杨秀清死后洪秀全禁书焚书更加变本加厉。不仅禁了偶像鬼神，禁了诸子百家，甚至禁了中国历史上的一切名人大事，到最后连当年自己为反清而称道过的明代也不许提了，“以示他们的事业与前人无关”。因此可想而知，说太平天国是一片文化沙漠应该不算过分。

太平天国的“西化”还不仅表现在宗教方面，它的历法即所谓《天历》也完全弃绝了中国自古以来的阴历为主，阴阳结合的传统，而采用西方式的“纯阳历”，不顾朔望，只合节气，而且引进了西方的礼拜日概念。但它却是一种最原始的“西历”，比古罗马时代的儒略历还落后，一年12月366天不会置闰，没几年就产生了相当的误差。为何西历都置闰，天历却不置？据说是因为洪秀全特别喜欢一刀切的规范化。西历小月30日大月31日取代了中历的朔望月，但西历的2月却显得“不规范”，洪秀全比西历还西化，不接受这种“修正主义”，（就像我们的领袖曾认为自己的马克思主义比人家更正宗）于是就出现了这种更加正统（其实是更加原始）的“原教旨西历”了。

所以，太平天国的“西化”并不是近代化。从某种意义上讲，它倒有点像“西方的中世纪”化。这当然有悖于历史潮流。人们通常把带有制度进步意义的“西化”叫做“启蒙”（当然，这个词如今引起了争论），但洪秀全的“向西方寻找真理”（毛泽东语）恐怕不能这么说，叫做“蒙启”（蒙昧的开始）还差不多。

另类“民变”与另类“西化”：太平天国的总体评价

太平天国的偏执“西化”还不仅表现在宗教方面，它的历法即所谓《天历》也完全弃绝了中国自古以来的阴历为主、阴阳结合的传统，而采用西方式的“纯阳历”，并且引进了西方的礼拜日概念。但它却是一种最原始的“西历”，比古罗马时代的儒略历还落后，一年12月366天不置闰，没几年就产生了相当的误差。为何西历都置闰，天历却不置？据说是因为洪秀全特别喜欢一刀切的规范化。西历小月30日、大月31日取代了中历的朔望月，但西历的2月却显得“不规范”，洪秀全比西历还“西化”，不接受这种“修正主义”，于是就出现了这种更加正统（其实是更加原始）的“原教旨西历”了。

所以，太平天国的“西化”并不是近代化。从某种意义上讲，它倒有点

像“西方中世纪”化。这当然有悖于历史潮流。人们通常把带有制度进步意义的“西化”叫做“启蒙”（当然，这个词如今引起了争论），但洪秀全的“向西方寻找真理”恐怕不能这么说，叫做“蒙启”（蒙昧的开始）还差不多。

今天太平天国已经在很大程度上失去了“革命”的光环，人们批评它专制、愚昧，说洪秀全生活腐败，太平军有过屠杀。但历史地看，这些还不足苛责，过去只骂清朝“暴君”而无视天朝“暴民”固然偏颇，现在只骂“暴民”而放过“暴君”也不能说公允。像简又文等先生并非马克思主义史学家，他们用大量的史料证明，当时清朝官方的腐败、官军的残杀比太平天国严重得多，我以为是可信的。简又文先生尤其反对神化太平天国的敌人曾国藩，而我们很多人现在在这方面确实走得太远了。

但是太平天国有些负面因素，已经不是一般的“暴君”“暴民”之类词汇可以概括。例如我们很难说洪秀全是不是比清朝皇帝更专制更腐败，但他的措置乖戾，天国制度安排上的很多莫名其妙之处，在历史上的民变与朝廷中都是够荒唐的。像前期的洪杨“二元权位”，不是权力制衡，却又要天有二日，明摆着就是会惹出大祸的。而后期的胡乱封王，更是到了匪夷所思的程度，在历史上空前绝后。这已经不是用什么“乌托邦的悲剧”或者“专制文化的土壤”这类“宏大叙事”可以解释的了。

洪秀全的宗教偏执，在中外历史上的神权政治中并不是最极端的。但他的知识眼界和文化素养太差了，至少比清朝皇帝是明显不如。偏执加上愚昧，使他的“文化”政策危害尤大。就凭洪秀全晚年越来越极端、越来越走火入魔的焚书禁书，我们有理由相信如果他真的取清朝而代之，那真的会是中国文化的灾难——但也绝不会是“西方文化”的福音。

“拳民”与“教民”的由来

天朝灭亡三十多年后，中国出现了又一次“文化”大潮，只是方向相反：义和团“奉旨造反”，大闹京师，不仅反“洋教”，而且对戊戌维新反攻倒算，要废掉光绪，杀光维新派乃至洋务派“二毛子”，还要“烧铁道，拔电杆，海中去翻火轮船”，总之是对与西方有关的一切，从“文化”、“制度”直到“器物”，全都要一锅端。近来有人说，义和团“烧铁道，拔电杆”是军事需要，不能简单视为排斥西方“器物”。其实，除了那个揭帖，当时拳民仇视新“器物”的言行也可以说是比比皆是，如时人所记：“若纸烟，若小眼镜，甚至洋伞、洋袜，用者辄置极刑。……其痛恨洋物如此。”（佚名：

《天津一月记》）甚至有“一家有一枚火柴，而八口同戮者”。（柴萼《庚辛纪事》）可见其“反西化”之极端。

当然，义和团反“西化”的最主要对象还是“洋教”。今天在这个问题上，两极化的“义和团立场”和“洋教立场”都显得偏颇，我们应当平心而论。

应该说在人类文化交流中，信仰（不限于宗教信仰）的传播遍见于古今中外。在中国，早于基督教的有印度“传教士”竺法兰等传入的佛教，尤其是达摩传扬的禅宗。晚于基督教的，有马林、罗易、吴廷康这些来华传播马列主义的“国际使者”。说实话，与此前和此后的这些人相比，基督教的在华传播不很成功。佛教由竺法兰等人传入后就在中国扎下了根，后来号称“佛教中国化主流”的禅宗，事实上也是由印度来的“达摩祖师”奠定的。

至于苏俄派来传播马列主义并促成了中共建立的马林、罗易等“国际使者”，与来华传播基督教并促成中国教会建立的那些人相比就更有意思了：后者扎根于穷乡僻壤，而前者游走于大都市；后者系政教分离下的教会所派，不像前者那样受本国政府派遣、深涉政治运作、在华也有更大的特权。应当承认两者来华都是出于信仰（直到今天，对传教士的谴责也主要是指他们的政治角色，说他们牟利也都是指教会的经济利益而言，几乎没人指责这些传教士是为个人发财的），一开始也都是未经当时中国政府（敌视西方的清政府和敌视苏俄的北洋政府）允许的违禁冒险，两者传入的新信仰也都对中国的老“传统”形成了极大的冲击。最有趣的是：两者传播的社会基础也有很多相似性。有一篇为“教民”鸣不平的文章写道：

洋教士最开始把传教对象瞄准知识精英，但碰了钉子。……于是，洋教士们调整了策略，把目标锁定在底层老百姓身上。其实基督教在西方最开始也是在穷人中传播的，后来才被上流社会接受。

向底层老百姓传教，仅仅靠连中国话都说不明白的传教士宣讲上帝的福音是不起什么作用的，教会的主要办法就是为老百姓办实事办好事。

新教教会的办法主要是办医院、办孤儿院和赈灾等，但不是很灵。那时中国人根本不信西医，只有极少数快死了的人，在中医没有辙的情况下，才送去看西医，死马当作活马医。而办孤儿院对中国人更没有吸引力，中国人命不值钱，孩子说卖就卖说扔就扔，没有人会因为你收养了孤儿就认定你善，随你信教，没准还怀疑你收养孤儿是为了吃小孩脑髓呢。

唯有赈灾救助还起些作用，一些被救助的灾民入了新教。

天主教会的切入点比较切合实际，他们除了做新教做的那些善事外，还增加了一项，就是帮助老百姓打官司。天主教的传教士发现，中国的官吏极其腐败，司法极其不公，办案手段野蛮愚昧，没钱没势的老百姓冤屈太多。于是，天主教教会就常常帮助教民打官司。老百姓发现信上帝可能不受欺负了，于是信教的人就越来越多了。……

19世纪的中国是极其封闭落后的农业社会，底层的老百姓敢于信教是要付出巨大代价的，要遭到同村人的歧视、辱骂和孤立。有的村子不准教民用井水，有的私塾老师不教教民的孩子。为什么面临这么大的实际生活中的压力，教民还要加入教会呢？信教的教民大多数是贫穷百姓，是最弱势的群体，加入了教会遇到了难处有人帮有人管，这是最大的吸引力。由于弱势，才找依靠，官府靠不住，只好去信教。（郭老学徒：《义和团杀害的是什么人》，《杂文月刊》选刊版2009年第7期）

此文说的基本不错。笔者当年曾在晚清“西林教案”发生地附近插队9年，那是一个极其偏僻贫困的大山区，自晚清以来直到民国年间一直有法国教会的传教活动。我观察到的一个现象是：当地的教民村寨都是瑶族和“高山汉”（晚来的汉族移民，由于相对好点的地方都已有土著占据，他们只能在高、寒、旱的穷山落脚，属于弱势族群，与其他地方汉族对少数民族的优势不同）寨子，即当地最贫困的人群，而条件较好的壮族村寨和坪坝地区似乎没有教民的踪迹。

不过应该补充的是：弱势本身并不是不变的，穷人并不一定是进步的同义词，底层也不总是意味着正义——当然，这几项不确定并也不仅仅对教民有效。

一般来讲，在中国传统秩序中经济、社会、文化地位居于优势的阶层（所谓统治阶级）无求于教会，并且作为传统社会的受益者，他们通常会敌视传统秩序的可能颠覆者，因此教民以上流社会排斥的弱势群体（穷人、劳动者）和社会边缘群体（无业游民和各种“痞子”）为主，这并不难理解。在一些记载中他们与别人的冲突甚至有点像1950年代的“穷人斗争”叙事：如1900年3月河北清苑教民王洛敏为东家张洛第“锔锅”、“钉火镰”而张“不给工钱”，导致王上门“坐索、口角”，其他教民赶来相帮，遂发展为一场民教冲突。（《义和团运动史料丛编》第2辑，93—96页）

又如更早时四川一女教民、佃户戴高氏“骗赖”了地主张洪彦两年租谷

不交，还要索回从前所交的押租银，而据说在教会干预下县官居然判准，等等。因此时人称教民中常有“或租项应交业主，延不清偿；或钱粮应交公庭，抗不完纳”等“恶行”（李东源《传教论》，转引自《光明日报》2000年09月29日评论员文章《“庚子教难”初探》）。当然这些事连同男女关系上的不尊礼教、对迎神赛会、团练保甲、宗族祠堂等等后来被称为“神权、族权、夫权”的传统事务的不敬等等，都被当时的上流社会视为痞子、无赖行为。不过看看《湖南农民运动考察报告》就知道，对这些“痞子”行为的指责远不只庚子时才有，更不是只针对“教民”的。而在这些方面，20世纪的“农民革命”继承的究竟是“教民”的传统，还是“团民”的传统，实在是耐人寻味的问题。

“石头剪刀布，百姓洋人官”：义和团只是“民教冲突”的产物？

显然，教民入教不仅仅是为信仰。不过无论是为信仰还是为权益，本身都不是问题。问题是，如果没有一个合理的制度安排，就可能要么别人欺负你，要么你欺负别人，阿Q革命成功变成赵太爷，如此反复循环。随着晚清国势衰弱，列强步步进逼，从国际关系中的强势者，通过帝国主义行为对中国社会的渗透又成为社会上的强势者。教会以列强的政治势力为后盾来传教，就可能走向信仰自由的反面了。传统吏治腐败司法不公，弱者没有靠山会被欺负，但有强势教会做了靠山，就有可能扮演强者的角色去欺负别人了。同时所谓痞子，既是上流社会对底层抗争的一种蔑称（类同于“刁民”），也不能否认流氓无赖确实在底层社会存在着，他们平时被社会边缘化，一旦得势成为“权痞”，确实可能比传统的“权贵”表现还恶劣。

对于晚清各地多发的教案，如今有谴责“排外”和肯定“反侵略”两种对立观点。实际上恐怕不能一概而论。随着晚清列强势力的增加，我们看到教案出现了类型上的演变：早期教案如“西林教案”，多是官府主动镇压传教士，带有较多的传统统治者排斥异端的色彩。但是到了晚期，“石头剪刀布，百姓洋人官”的局面形成，民间社会挑战教堂、而官府畏列强之势出来保护教堂、弹压百姓的案例（如巨野教案）越来越多。虽然即使晚期教案也不是只有这一种类型，但显然它与一些教堂（以及教民）以列强的权势为后盾行为不公、并招致中国民众的反感有关，不能说教堂完全是无

辜的。

不过，仅仅这个因素是不足以造成“庚子之祸”那样的大乱的。因为晚清的几个因素使“教民特权”受到很大限制：第一，如果要说依靠政治势力强行传教，那么清末的基督教会无论如何不可能像太平天国走得那么远。晚清官府再屈服于列强，也仍然是个“儒表法里”的朝廷，不可能变成太平天国那样的神权国家，不可能像天朝那样“罢黜百家独尊耶教”。晚清教会再得势，也做不到“焚书坑儒”，像洪秀全那样对儒家进行异端审判，或者像洪那样去打砸“偶像”庙宇。19—20世纪之交的西方列强自己都已政教分离，更不可能像16世纪西班牙人征服拉美那样去强制传教。当时的在华教会至少在形式上也承认信仰自由，只能“诱人”入教而不能逼人入教，其“文化特权”是有限的。

第二，晚清教会的新信仰、新观念与教民作为社会底层和边缘群体，对传统秩序、主流社会的冲击，无论如何也达不到“革命”的程度。纵使底层教民靠着教会撑腰，对上流社会表现出不敬，也不是教会传教的本意。教民可能不交迎神赛会份钱、不尽团练保甲义务、不参加宗族祠堂活动，并因此招致反感，但他们不像过去的天朝和后来的“农会”，并没有能力去禁止别人从事上述活动，由此造成你死我活的冲突是不合逻辑的。

第三，晚清教民中的确有借着官府对列强的畏惧而狐假虎威的“权痞”行为，就个案而言，有的行为可能比“权贵”还恶劣，但就整体而言，教民“权痞”之害只是“权贵”之害的一个投影。晚清官府本来不把草民当回事，但“在教”的百姓“只要拿着主教的名片，就可以去求见地方长官，而地方官惧于教会的影响，常常不得不出见。川督骆秉章曾致函总理衙门说，习教之人，‘恃法国为其教主，常有赴衙门求见，干预公事。拒之则在外喧嚷，接见则日不暇给。’”（见腾讯网：《转型中国第08期：晚清教案：勿轻言乡民非理性》）说实话，以今天的眼光来看，官府拿百姓当回事绝非坏事。但只拿你当回事，对其他百姓就构成了不公，倘若你因此自以为成了回事而对其他百姓也傲慢无礼起来，那不是找抽吗？

不过对这种现象我们到底该怎么办？一种态度是：你本来就草民一个，居然把自己当回事，该抽，抽了你大家都乖乖当草民就好了。另一种态度是：凭什么只有你才是回事，我们就不是？官家必须把我们都当回事，否则咱们就抽他。但是，后一种态度直到辛亥时才比较普遍。而在庚子年间，百姓往往只知道（或者说官府只让他们知道）前一种态度。

就以当时最遭人反感的教会“包揽词讼”过问司法而言，本来在“衙门八字开，无权无钱莫进来”的背景下，教会对弱势教民（如佃户戴高氏、雇工王洛敏之类）进行“法律援助”不能说就是坏事，当然可以指责他们何以只援助教民，不过普遍援助恐怕谁也做不到。真正的问题在于：如果整个司法体系还是那么腐败、不公，那么得到教会援助的人对其他人而言就等于拥有了司法特权，容易造成恶果。但这里我们仍然面临同样的难题：是让所有人都成为司法腐败的牺牲品而置之不理，还是改革司法体制实行公平法治，让所有人都得到正义？对此，辛亥时人们普遍的回答，同样与庚子时不同。

事实上，如果司法本身是公正的，教会的“法律援助”不会造成问题，如果司法本身不公正，谁有权势就偏向谁，那么教会势力与其他权贵势力干预司法的恶果是一样的。当时教会只能“包揽词讼”帮教民打官司，而不能私设公堂，像中世纪西方教会那样拥有相当程度的司法权。因此关键还在于当时的司法体制本身的腐败。更何况教会涉足词讼也只是天主教会的特点，新教教会一般不这么干。

总之，对于晚清社会上的“反教”风潮，教会与教民方面是有责任的，不能仅仅责备中国人“排外”。但是当时的“民教矛盾”并没有今天一些著述渲染的那么严重。晚清的“教案”尽管有增多的趋势，但直到“己亥建储”时都远没有达到失控的程度，更不必然导致社会爆炸。

而1899年以后“民教冲突”突然失控，很快变成以义和团为代表的一场社会爆炸，其实另有原因。

第八章　“西化”、“反西化”还是“现代化”　太平天国、义和团与辛亥革命的比较（下）

关于义和团的“爱国”与“愚昧”

过去一般著述谈到义和团，都视为晚清社会上“反洋教”斗争形成的最高潮。但从辛亥时起，一直有人认为庚子拳民的“奉旨造反”是另有主因的。近年来这种声音逐渐成了主流。例如最近中国社科院近代史所的集体大工程十卷本《中国近代通史》第四卷，对义和团运动的整个叙事就不像过去那样前面大讲一通反洋教运动，从西林教案、天津教案、巨野教案一直带出义和团，而是从庚子前一年的“己亥建储”讲起，把戊戌政变、己亥建储、庚子国难、辛丑国耻清楚地连接成一个逻辑因果链。

戊戌政变慈禧太后镇压了康梁改革派，为了防止后者东山再起，慈禧曾动过废黜光绪帝之念，但列强既出于维护其在华利益的私心，也确实在价值观上同情变法，因而明确地干涉清朝的内政，阻止废立图谋，慈禧不得已改为立守旧派控制的储君“徐篡大统”，而国内改革派舆论则在列强支持下抗议清廷“名为立嗣，实则废立”，这就是“己亥建储”。这一切严重激化了慈禧的反西方情绪。但是她又不敢公然与列强决裂，于是希望借“民心”来为她火中取栗。而义和团就是她选中的工具，“义和团之所以在那么短时间里迅速发展成长，除了官方的纵容、默许、支持外，也与官方试图将他们‘官方化’有关。”（张海鹏主编：《中国近代通史》，江苏人民出版社2006年，第4卷，365页）这就导致了“庚子国难”，并继而使列强有借口发动大规模入侵，导致辛丑国耻。

以往对义和团有两个基本评价：赞赏的说它是“反帝”的“爱国主义”壮举，厌恶的说它“愚昧”、“迷信”、“盲目排外”。但就我看到的有限资料而言，我对两者都颇有疑问。

说到“反帝”，义和团究竟消灭过几个“洋兵”？不管是进攻被围的使馆区与教堂，还是阻击进攻的八国联军，史料中记载的列强军人伤亡量之少

不说，仅有的伤亡还基本都是清朝官军的战果。尽管许多今人著述笼统地宣传义和团“英勇抗击”洋鬼子，史料中也确实有大批团民死于洋鬼子炮火下的记载，但是除了1900年5月18日廊坊车站义和团与联军作战中击毙4名意大利兵（见《庚子中外战纪》）外，实际并无一条义和团歼敌的具体材料。相反，初期团民战而不效，中期以后则普遍避战怯战的记载却很多。见于敌方的如“环绕予等之外者，但有中国之军队，不见拳匪之影”（《庚子使馆被围记》）。见于清方者，如“日以仇教为名四出抢掠，并不以攻打洋兵为心”，“交战之先约彼相助，乃借口时尚未至，或云日干不利，任意推诿，已非一次。即至进战，……义和团已不知去向”，“其素称为团首者，迄今多日，终未见来。逃遁无踪，无从再为整顿”。（故宫明清档案部编：《义和团档案史料》，中华书局1959年，上册366页）今人的研究也指出：“义和团与联军的正面冲突并不多。”（张海鹏主编：《中国近代通史》，江苏人民出版社2006年，第4卷，417页）如后所言，出现这种情况并不能苛责团民，清廷对之也实在不仁不义。但无论如何，义和团的战绩并不足称道。

非军人的洋教士，义和团倒是杀了一些，不同的记载大约就是两百来人吧。而死于义和团之手的，98%以上都是中国人，主要是中国基督徒即所谓“教民”，乃至疑似教民。其数按教会方面的说法，仅计教民就有两万三千多人（季理斐、任廷旭：《庚子教会受难记》，上海广学会本），而按其他史料的说法，仅在“奉旨造反”期间，“数十万人横行都市，夙所不快，指为教民，全家皆尽，死者十数万人。”（罗惇曧：《庚子国变记》）这是包括疑似教民的冤死者。

义和团高潮时，进京团民据说达十数万乃至数十万，但八国联军打进北京时他们似乎都一哄而散，既没见激烈抵抗，甚至也没见来不及逃走大量遇难如后来抗战时的“南京大屠杀”的。都说清廷“卖国”，可是在这场灾难中，清军官兵反侵略而阵亡、自杀、英勇就义的真是不少，仅督师统帅和提督、总兵、统领、副将等高级将领就有李秉衡、裕禄、聂士成、罗荣光、李大川、凤翔、保全、承顺、崇玉等一大批，几乎每战必有死将。真正要说体现了中华民族反抗侵略抵御外侮的英雄精神的，应该是他们。

可是“爱国”的义和团呢？阵亡的团民自是不少，可那些大师兄、大师姐（指红灯照）和“老师”们，如张德成、曹福田、林黑儿、阎书勤、赵三多、李来中、李长水、郝殿军、任济复、姜晋华、李昆、胡兰生、杨寿

臣、刘呈祥、应天禄、李七、韩以礼、王德成、张鸿、陶洛五、刘喜禄、张海等留下姓名的上百人，或者遁去不知所终，或者事后被搜捕杀害，或者根本就是洋人入侵前在国内冲突中死亡，竟没有一个是在与洋人对抗中阵亡或失败自杀的！

说到这里就不能不提到“愚昧”了。义和团“愚昧”吗？“迷信”吗？“盲目”吗？我看也未必。一般团民难免有愚昧的，但是那些大师兄们没一个阵亡，是他们真的“刀枪不入”？如果是，他们怎么没赢？如果不是，那么他们真的“迷信”这一套吗？如果“迷信”刀枪不入而实践之，他们又何以不死呢？还是他们根本就猴精猴精，“迷信”云云本来就是装的，他们根本就不会一试？请看当时的记载：

团与洋人战，伤毙者以童子最多，年壮者次之，所谓老师、师兄者，受伤甚少。传言童子法力小，故多伤亡；年壮者法力不一，故有伤、有不伤；老师、师兄则多神术，枪弹炮弹近身则循衣而下，故无伤；人多信之。有观其后者，归语人曰，临阵以童子为前队，年壮者居中，老师、师兄在后督战，见前队倒毙，即反奔。（佚名：《天津一月记》）

多么精明的“老师”“师兄”，谁说他们“愚昧”？

在这一点上义和团与太平天国还真是不同：太平天国还真是“迷信”，天朝将士包括重要将帅，虔信“天父”、慷慨“升天”者也几乎每战必有：从起义之初阵亡的西王萧朝贵、南王冯云山，直到1868年太平军余部在广东最后一战中重伤而死的统帅汪海洋。可是义和团运动中就看不到这种情景。庚子事件中的许多场景，凭“愚昧”说、“迷信”说是没法解释的。

就说那西什库教堂吧，40个洋兵守着，数万义和团与清军从6月到8月围攻两个多月之久，竟然打不下来！而且与围攻使馆区不同，对使馆的围攻，慈禧是半真半假，暗中要“保护”的。对教堂就没有这一说。非武装的教堂烧了不知多少，围攻西什库自然也是真的。而那时又没有机枪，40杆单响枪有多大火力？要论洋枪，外面的围攻者比这多得多呀。再说西什库的周边环境，既没隔着河沟，又没隔着大广场，假如真的“迷信”刀枪不入，就凭着一股“愚昧”从街对面一冲锋，前仆后继牺牲一批，也就冲过去了，怎么会两个多月愣是冲不过去？当年英国鬼子戈登在中国号称“常胜军”，到了非洲的苏丹，碰上不要命的“愚昧”穆斯林马赫迪兵，脑袋不也就丢了？

说实话，还就是并不“愚昧”的围攻者，才造就了如此景观：守者枪一

响，攻者如鸟兽散，“迷信”者倒下一些，可惜有前仆而无后继，因为绝大多数人包括大师兄们都既不迷信，也不愚昧！如是反复，西什库能够坚持到底也就不足怪了。

义和团“反西化”：又一次“文化”灾难

综观义和团运动，基本是官怂则兴，官压即灭。义和团起自山东，可是山东官府一弹压，后来也没听慈禧那一套，庚子时那里就没什么动静。山西本无义和团，但巡抚毓贤一鼓动，庚子时那里的“忽然团民”杀人就最多。老佛爷有赏，京城突现团民“其众不下十数万”（故宫明清档案部编：《义和团档案史料》，中华书局1959年，上册187页），洋鬼子临近，如此团民又“尽都拔旗拆棚，掩门潜逃”。（仲芳氏：《庚子记事》，中华书局1978年，30页）

庚子年国难波及地区，无武装的教堂基本都遭毁灭，有武装的虽有被攻破者，更多的还是如西什库那样得到保全，团民常常绕着走。真正凶残不法的武装教民（确实有）大多安然避过庚子，而大量手无寸铁的无辜教民，甚至根本不是教民而被仇家、贪家捏指为教民者却大量死于非命！整个庚子国难中，少量洋兵基本死于官军而非死于“神团”，死于义和团者几乎都是中国人，而义和团的死难者，尤其是“老师”、“师兄”们，死于中国官军官府镇压者也远远多于死于侵略者枪下。

那时不仅大师兄们难得“愚昧”，慈禧老佛爷也是“理性”得不得了。过去都说她下诏向所有列强同时宣战是发疯了；后来有史家考证发现：其实那宣战诏书根本就没有递送给列强（不是不懂规矩，时至庚子，宣战这一套洋程序清廷很清楚）。慈禧只是在朝廷上“内部传达”了一把，意思是我既然“反帝”了，你若违我之意，那就是“帝国主义走狗”，杀你没商量！这种所谓“对内的民族主义”，没有高度的“理性”，岂能想得出来！

同样“理性”的老佛爷与“大师兄”们的关系也很微妙。尽管总的来说团民比教民要“传统”，从“阶级观点”看也是教民更具“贫下中农”色彩，间或有“发洋财”的痞子，但官绅则是不会有的。而团民主体固然也是“贫下中农”和痞子，却有官绅的参与，高潮时更是“上自王公卿相，下至娼优隶卒，几无人不团”。但是整体上义和团始终没有真正官方化，基本还是“民间组织资源”。而我们的帝制本质上是容不得这种东西的。当朝廷“主剿”时，有人说义和团源出白莲教，后来有人辩称不是。义和团自己更是

拼命洗刷，“奉旨造反”期间甚至经常检举、捕捉疑似白莲教的百姓送官杀戮，以表心迹。

但其实是否源出白莲教并不重要。真是白莲教又怎样？曾有人认为历史上白莲教多为造反者所奉，必有异端教义。后来有学者把《庐山莲宗宝鉴》等白莲教经典看了个遍，说是正统得很，没找出什么“反骨”来。其实中国朝廷镇压白莲教与西方中世纪基督教政权镇压异端完全不同。在中国“民间组织资源”之招忌，并不在于你信什么，而在于这种“自组织”机制本身就是“秦制”所不容的。所以无论大师兄们如何输诚，朝廷骨子里还是把他们与白莲教、天地会视同一类。庚子春以前和秋以后，朝廷都在剿“拳匪”。即便在庚子夏季老佛爷让他们火中取栗、奉旨造反，封他们为“义民”的那段“蜜月”里，官军与“神团”仍是互杀不断，甚至你在前面抗洋兵，我在后边捅你一刀这样的缺德事，官军与“神团”双方也都干过。因此即便在那段时间，双方也很少“并肩战斗”。双方的合作基本上是一种心照不宣的“分工”：义和团主要是屠杀教民（乃至疑似教民），间或也抗过洋兵，而官军主要抗洋兵，间或也参与杀教民。

改革以前研究者回避这些基本事实，愣说都是义和团在抵抗侵略者，清军只有少数“爱国”官兵受义和团的感召，不顾“卖国”政府的阻挠“也参加了”抵抗。现在事实渐明：根本不是这样。而多数论者都认可抗洋兵是功，滥杀教民是过，既然前者主要是官军所干，后者几乎皆神团所为，所以如今认为“拳匪”比官军可恨，或官军比拳匪可爱的舆论颇盛。其实这也不很公平。因为直接下手滥杀教民的虽然确实主要是义和团，但是老佛爷的指使、纵容和幕后支持岂可忽视？而后来她向侵略者屈服，又把团民作替罪羊，反过来滥杀团民以献媚于列强。不仁不义心狠手辣，莫此为甚！前面说过，清军将帅抗敌牺牲者不少，而义和团的首领们几乎没有一个。但是反过来，义和团的大师兄们死于非命的，几乎都是死在官军官府之手。如果说这些人是罪有应得，那么大量普通团民乃至疑似团民也被清朝官府屠杀（比被八国联军杀的多得多）又该怎么说呢？官军杀洋兵是比义和团有为，但他们杀的无辜百姓比洋兵多得多，也是不争的事实吧。

所以，尽管具体的每件功罪都应该详加考证各有所归，但总体来讲官军与团民哪个该褒哪个该贬，确实不好说。我们只能说庚子国难这场大悲剧，清朝统治者尤其慈禧是罪魁，但根源还在制度。这个制度在当时特定的条件下造成了这样一场“反西化”大潮。

那么，如此激烈“反西化”的义和团运动对于弘扬中国文化起了什么作用？哪怕就是“传统文化”、儒家文化、“文化保守主义”，在庚子狂潮中得到了一丝一毫的支持吗？义和团请来各种“神仙”，从太上老君、黄连圣母、伏魔大帝、洪钧道人、孙悟空猪八戒、吕洞宾铁拐李、关公赵子龙直到“念咒语，法真言，升黄表，敬香烟，请下各洞诸神仙”，可谓有奶便是娘，但凡“传统”中有的神灵都想到了，可就是从来没提孔孟，更没人提尧舜禹汤文武周公。“满口怪力乱神，噤声道德文章”就是这个运动的特点。“文革”时有人把义和团列入“历史上劳动人民反孔斗争”之列，也不是空穴来风。义和团“反西化”却不尊儒，不过一出“荆轲颂秦王”的活剧而已。

显然，对于许多高度世俗化的传统国人而言，他们“迷”则有之，“信”则未必；在信仰方面是临时抱佛脚，有奶便是娘，很少有所谓“终极关怀”式的宗教精神。这样的好处是这种“世俗理性”特别适应市场经济，这一点在改革时代就体现得很精彩，坏处则是谭嗣同所说的那种“乡愿”之弊。就个人算计而言，他们每个人都是猴精猴精的“理性经济人”，一点都不“愚昧”，但作为整体，他们在专制体制下却经常被“愚弄”，一次次地扮演了可悲的角色。

于是，从“金田起义”到“庚子国难”，中国历史经历了两个“大拐弯”。同样以专制制度为基础，太平天国要以基督教扫除孔孟之道，实现“中世纪式西化”，而义和团要以“各洞诸神仙”扫除基督教，实现“怪力乱神式本土化”。洪秀全们要把“西方中世纪的人权标准”强加于中国人，而老佛爷慈禧则绝不允许中国人试试西方现代的人权标准。“文化资源”一西一中，反现代化的制度取向却如出一辙。

值得注意的是：在两者同样排斥西方现代文明的同时，两者对儒家的仁义道德也并不感冒：天朝把孔孟之道斥为“妖书”而禁绝，“神团”则恰恰以怪力乱神的妖言来排斥孔孟之道。这样看来，现代文明与孔孟之道在这两场灾难中与其说是敌人，倒不如更像难兄难弟了。联系到后来的一个时期天朝与神团都被当作两大“高潮”而捧上云霄，而当时恰恰也是“西方的”宪政法治与孔孟的传统道德两者都扫地以尽的年代，岂不令人深思？

既不“西化”，也不“反西化”的辛亥革命

早在庚子国难的硝烟方散，就有人指出：“推本言之，有守旧，而后

有（太后）训政，有训政，而后有废立，有废立，而后有排外。”“义和拳者，非国事之战争，乃（慈禧）党祸之战争也。”（《中外日报》，1900年12月8日）经历了“西化而非现代化”的太平天国和“反西化但并不尊儒”的义和团，这两场“文化”方向相反、制度基础却类似的“文化大革命”（其实是不折不扣的“武化大革命”，但确实不是制度上的革命）的惨痛教训后，辛亥时代的国人明白了：中国之病不在于“文化”，而在于专制制度。

辛亥革命比戊戌变法要“激进”，但两者的共同点是都针对制度而非“文化”。笔者以前曾把戊戌以前的改革思潮称为“反法之儒”引进西制以“排秦救儒”，希望实现“天下为公”。到了辛丑国耻后，辛亥革命前，由于国难日深，也由于日本变革的影响等原因，人们对“反法之儒”的兴趣渐消，而学习西方，实行宪政、革命成为思想界关心的重点。但是那时也并没有反儒非孔之说。

辛亥前中国经历了基督教迅猛发展的时期，甚至在义和团的发源地山东冠县等地，大量的原“团民”也变成了“教民”。辛亥时期的革命党人和立宪派中都有不少基督徒，尤其是革命党，从1883年就受洗入教的孙中山，到武昌首义功臣孙武、吴兆麟、蔡济民、熊秉坤、彭楚藩与刘复基，据考证都是基督徒，甚至还有基督教中国籍神职人员和司牧组织也积极参与了革命。（康志杰、王威：《辛亥革命前日知会革命活动评述——兼论基督徒在近代社会变迁中的作用》）但是，无论革命运动或者立宪运动，本身都并无宗教色彩。孙中山的著作中经常称引“天下为公”之类的儒家经典，革命党人中也有章太炎这样的国学大师。更有甚者，投入革命的还有号称“革命和尚”的释太虚和苏曼殊、铁禅等佛教徒，在宁波等地，一些寺庙还组织了“僧军”参加革命。（侯坤宏：《佛教在辛亥革命中的角色与地位》）可以说，当时人们关心的是专制还是民主，而对信基督、佛陀还是信孔孟并没有看得多么对立。

辛亥革命时期是民族主义高昂的时代。革命党人的民族主义主要是“反满兴汉”，而立宪派的民族主义比较重视国族意识，强调在列强瓜分危险中追求中国的自立。但是无论反满兴汉还是国族自立，当时都没有与尊崇或禁绝某一宗教、某一信仰或思想流派混为一谈，很少有人认为信基督还是信孔孟与爱国还是卖国有什么关系。当时作为民族认同象征的主要是一些符号化的“文化”，尤其是所谓“汉衣冠”。从革命前的剪辫易服开

始，恢复、振兴“大汉衣冠”的呼声一度高涨。武昌首义后的军政府门卫穿起宋代武士装，钱玄同则在浙江军政府任职时穿上他特地考证出来并自制的“深衣”、“玄冠”去上班。但这一切都出自自愿，出自由衷的民族自豪感，当时并没有什么人主张实行民间服装统一或服装管制。而他们透过这些认同符号凝聚“民族意志”后所要实现的，则是每个国民的利益、自由、公民权利和国民整体（国家）的对外主权，而不是什么宗教、学派和思想的至高无上地位。同一个人，身穿“汉衣冠”，信仰基督教，弘扬自由民主，为国人内争人权、外争主权，是完全正常的。正如今人所论：在当时的革命者看来，“这些文化财富与建立自由、人权的现代共和国之间没有抵牾。没有谁认为如果要建立自由的国家，先决条件必须是要‘打倒孔家店’或‘烧掉线装书’，也没有人认为穿着‘汉衣冠’就是一名帝制拥护者”。（李竞恒：《衣冠的背影》，《历史学家茶座》2011年第2辑，31—32页）

这个时代的人们对于太平天国与义和团都有反思。对于太平天国，包括孙中山在内的许多革命党人从“反满兴汉”的角度抱有好感，但几乎没有人喜欢太平天国的“文化”政策，也没有人欣赏洪秀全的“基督教天国”，尽管孙中山等人都是基督徒。同时，他们也没有兴趣追问洪秀全信仰的究竟是否真正的基督教。

而对于“扶清灭洋”的义和团，辛亥时代的人们批评就严厉多了。尤其是革命党人，既反感“扶清”也鄙薄“灭洋”。邹容在《革命军》中抨击道：义和团属于“野蛮之革命”，它“有破坏，无建设，横暴恣睢，足以造成恐怖之时代”，“为国民添祸乱”。鲁迅则认为“义和团起事”是“康有为者变法不成”后“作为反动”的倒行逆施。蔡元培说：“满洲政府，自慈禧太后下，因仇视新法之故，而仇视外人，遂有义和团之役，可谓顽固矣。”

到了后来的新文化时代，人们对义和团的评价更为严厉。如李大钊声称：我们必须努力吸取西洋文明之长，“断不许以义和团的思想，欲以吾陈死寂灭之气象腐化世界。”而陈独秀更在五四前夕的《克林德碑》一文中不仅全面抨击了义和团的行为，而且警告世人：“现在中国制造义和拳的原因，较庚子以前，并未丝毫减少，将来的结果，可想而知。我国民要想除去现在及将来国耻的纪念碑，必须要叫义和拳不再发生；要想义和拳不再发生，非将制造义和拳的种种原因完全消灭不可。现在世上是有两条道路：一条是向共和的科学的无神的光明道路；一条是向专制的迷信的神

权的黑暗的道路。我国民若是希望义和拳不再发生，讨厌克林德碑这样可耻的纪念物不再竖立，到底是向哪条道路而行才好呢？”但是同时，尽管当时已经兴起了文化决定论，出现了“西化”必须反孔的言论，然而新文化的思想家们从未把“反西化”的义和团和“孔孟之道”相联系，正如它们实际上也没有联系一样。

显然，与所谓“器物—制度—文化”的三阶段说不同，晚清中国人实际上经历的探索过程是“西化”—“反西化”—“现代化”。在经历了太平天国与义和团两次“文化”浩劫之后，辛亥革命成为一场纯粹的“制度革命”，它既无“西化”色彩，也无“反西化”色彩，它追求的就是民主共和的政治理想。更进一步看，近代以来中国的发展更像是“两条线”：在一条线上人们努力地追求制度的变革；而在另一条线上人们在不断地折腾“文化”，不断地在“西化”与“反西化”之间反复。太平天国搞“西化”，义和团“反西化”。十多年后新文化运动再一次提倡“西化”，但当时的“反传统”按王元化先生的说法却是“反儒不反法”。到20世纪下半期又再次大力“反西化”：开始反“资本主义”（欧美），接着反“修正主义”（苏俄），“文化大革命”原说是“封资修”一齐反，看来是要彻底“虚无”了。但是到了“文革”后期忽然大搞反孔扬秦、批儒捧法，出现全民读《韩非》、全面大“专政”的奇观。

但是我们仔细看这一次次循环，会发现一个有趣的现象：这几次“西化”都大力反儒，但几次的“反西化”却都并不尊儒。而不管“西化”还是“反西化”，都没有改变制度的本质。只有在从戊戌变法到辛亥革命这条线上，人们进行了另外的追求。

第九章　辛亥革命：“成功”，“尚未成功”，还是“失败”？关于革命失败与革命理想是否实现的辨析

辛亥革命：“好事没做成”还是“坏事做成了”

辛亥革命的结局如何？过去有三种说法：其一是就革命的直接结局而言，一般人都认为这次革命取得了成功。所谓成功，就是指革命没有被镇压，相反，清廷镇压革命的努力失败了。于是辛亥革命成功地推翻了清王朝，我们说黄花岗起义失败了，而辛亥武昌起义成功了，就是在这个意义上说的。所谓成功，就是一件事做成了，这是个事实。至于价值判断是另一回事。好事有成败，坏事也有成败，古人都知道“不以成败论英雄”，就是不能把事实判断与价值判断相混淆。

但是如果要讲革命者的理想是否也取得了成功，那就是另一层意义了。当时的革命者对这场革命的意义的理解，其实也各不相同。有人搞“革命”纯出于个人野心，通过革命他掌权了，就是成功了；他没能掌权，就是失败了。撇开这种个人利益的判断不谈，仅就“理想”而论，有些人的理想就是“排满兴汉”、“驱逐鞑虏，恢复中华”，在这个意义上，辛亥革命当然也是成功的。但孙中山先生的理想当然不只是排满，他还要实行“三民主义，五权宪法”。而直到他1925年去世，这些理想也远未实现，所以他的遗嘱才说“革命尚未成功，同志仍须努力”。

但“尚未成功”并非已经失败。我们没有看到孙中山宣布辛亥革命已经失败。道理很简单：古今中外的革命中，很多革命者志存高远，理想宏大，要实现非常不易。如果没有实现理想就是失败，那古今中外的革命大概就没有不失败的了。1789年的法国大革命实现了“自由、平等、博爱”吗？俄国1917年革命达到“英特纳雄耐尔一定要实现”了吗？但与被镇压了的1871年巴黎公社相比，这两次革命都被公认是成功的。所以作为政治事件的革命成功与否，与“革命理想”是否得到实现，也应该是两回事。理想未能实现，革命者可以说他的事业“尚未成功，仍须努力”，但是不能

说革命本身失败了。

当然，尽管理想没能实现，但一场搞成了的革命如果值得肯定，那还是要有点好（至少是肯定者认为的好）结果的。比如法国大革命虽然没有实现“自由、平等、博爱”，但即便反资本主义的马克思主义者也承认它建立的“资本主义社会”毕竟比“封建”更进步。而托洛茨基后来虽然抨击苏联蜕变成了“官僚国家”，违背了列宁的理想，但他要肯定“十月革命”，还是要承认这“官僚国家”仍然取得了工业化等不少“进步”，否则如果他像邓尼金（1872—1947，俄国将领，白军领袖之一——编者注）或索尔仁尼琴那样认为苏俄还不如沙俄，那他就没法肯定十月革命了。

的确，如果搞成了的革命一点好处都没带来，又该怎么说呢？革命明明搞成了你不能愣说是失败，那你就只能从价值判断来否定它，即搞成了的“革命”本身就是一件坏事，并不仅是它的“理想没有实现”的问题了。过去我们习惯于把“革命”作为褒义词，那么这样的坏事我们就不称为“革命”，而贬称为“反革命”或者“暴乱”。比方说当年希特勒的“啤酒馆暴动”和墨索里尼的“向罗马进军”，当时都自称为而且被称为“革命”（当然这未必是出于褒义），但这两件事后来都带来了公认的大灾难，所以我们不说它“失败了”，而说它是一件（不幸）做成了的坏事，视革命为褒义的人就不称之为“革命”，而称为暴动等等。尽管纳粹（“国家社会主义德国工人党”）夺权后也对现实做了妥协，没有完全实行当初宣布的“国家社会主义”（所谓《二十五条纲领》）那一套，并且也因此引起了斯特拉塞兄弟和罗姆等“纳粹理想主义者”和“国家社会主义激进派”的不满并导致他们被希特勒整肃，但是人们也没有因为这些“理想”没实现就说纳粹“革命失败了”，而是说纳粹本身就是罪恶。

因此，一场革命如果没有带来任何好结果，逻辑上只能有两种解释：一种是好事根本没做成（不是做成了但效果不理想），另一种是做成了，但那是坏事。

内忧外患导致社会抵御灾害的能力下降，民国时期因而也是天灾频仍、因灾死亡惨重的时代。但是内忧外患既然并非革命后才有，这种抗灾能力下降的厄运，也不能说是革命所致，至于天灾本身的自然因素，当然就与革命更加无关了。

按上述逻辑评价辛亥革命，就不能不提到以辛亥为开端的民国时期。因为辛亥革命推翻清朝并没有造成历史空白，推翻清朝与建立民国是同一

回事。

但如果说中国人无论两岸三地对辛亥革命基本都是肯定的（尽管肯定的理据不尽相同），对民国的评价可就天差地别了。过去国民党在大陆和今天在台湾对民国当然是基本肯定的，所以他们尽管认同孙中山“尚未成功”之说，但既不认为辛亥革命是坏事，也不认为它失败了，“国民革命”只是要继续推进而已。今天台湾的民进党是国民党的政敌，但在对辛亥革命的评价上，许多民进党人（作为整体，民进党官方似乎没有兴趣评价辛亥革命）与国民党的观点并无本质上的不同。

而改革开放前，大陆对民国可以说几乎是全盘否定的。那时我们这里甚至连“民国时期”这个词都极少见，人们只用“解放前”、“旧社会”（常常还附有定语：“黑暗的解放前”、“万恶的旧社会”）来指称那个时代。有个时期大陆搞运动经常提到“伪保长”、“伪市长”、“伪官吏”、“伪警察”、“伪政权”等等，这里的“伪”并不仅指汪精卫、“满洲国”这类“日伪”，而是包括民国时期的历届中央政府和大部分（中共根据地除外）地方政府。北洋政府与南京国民政府那时都被称为“伪政府”，人们提到“清政府”很自然，提到“民国政府”就觉得怪怪的，只有讲“北洋政府”、“蒋政府”才顺耳。而后者连“旧政权”、“前政府”都不配，一定要说是“伪政权”，可见评价之坏。那时关于这段历史，只有“党史”、“中国革命史”和“帝国主义侵华史”的论述，而根本没有“民国史”之说。就连改革前最权威的一套反映那个“时期”的“通史”著作，即四卷本的集体大书《中国新民主主义革命时期通史》（编者注：初稿出版于1960—1962年），也回避了“民国史”，暗示“民国”只不过是“革命”对象、反面教员而已。

政府是如此，社会也没什么进步，通常我们都说民国与晚清一样，都是“半封建半殖民地社会”。但是最近这些年，我们对过去被称为“封建”的传统社会却给予了很多新评价：“封建”固然名不副实，词不达意，“传统”也辉煌灿烂，无人可比。而“帝制”据说也并非专制。曾有网友作长篇网文，对我批判“秦制”专制大为不满，抨击曰：秦晖只说秦皇汉武不受制约。“但当年董卓、曹操想做什么，也一样无人能制约，是不是因此就可以得出‘谁都制约不了宰相’的结论呢？再说你光看到秦始皇和汉武帝，怎么不看看汉献帝和唐昭宗？”（玉出昆冈：《脑拖反儒辫，口诵媚洋经——评秦晖的〈从“周秦之变”到“新启蒙”〉》，见“天涯社区·关天茶舍”网站）这位网友真是太有才了，看这反例举的！董卓曹操“无人制约”的后果

是什么？董卓横死而曹操怎么成了“魏武帝”的？汉献唐昭倒确实是“虚君”，但他们下场如何？权臣张则臣将不臣，君权虚则君将不君，君臣易位而但凭权柄，太阿倒持则“纲常”何用？有才网友所举之例，不恰能说明“秦制”的奥妙吗？而那些从“封建”到立宪的国家，“封建”时既无秦皇汉武，亦难寻汉献唐昭，立宪后则秦皇汉武等于汉献唐昭矣——我们前述的维多利亚女王，不就是名声之赫不下秦皇汉武，权柄之虚正如汉献唐昭吗？“秦制”下焉能有这样的事？

而在帝制的历朝中，清朝又是今天得到评价最高的一朝。按我们现在许多著述的描绘，从努尔哈赤、皇太极直到顺、康、雍、乾、嘉，甚至连同多尔衮与孝庄文皇后这对摄政夫妇，人人奋发有为，个个雄才大略，圣明君主之多开历朝未有之盛，明朝固然是瞠乎其后，其他各代也罕有其匹。清朝的毛病似乎只在道光以后，而且只是外国侵略所造成。推翻这样一个王朝，“半封建半殖民地”又毫无变化，只是“清政府”变成了“伪政权”，那么这样的举动究竟有什么值得肯定的？

于是过去与现在都流行“辛亥革命失败了”之说。过去主要是说“资产阶级软弱”，没有搞土地改革，因此“封建”依然。现在不少朋友强调宪政民主，又以宪政的失败等于辛亥革命失败。最近袁伟时先生就认为，毕竟有点宪政形式的段祺瑞政府，1926年被冯玉祥武力逼辞，标志着辛亥革命的“失败”。这个说法与过去国共两党都把当时冯玉祥所属的阵营当作“革命”一方、而段祺瑞则是“反革命”的传统观点完全相反，是令人深思的新见解。可是这种说法正如我上面所说，还是把革命成败与革命理想是否实现混为一谈了，在这点上袁先生的逻辑与传统说法其实差不多。

至于没搞土改就不是“反封建”，事实上除了孙中山有平均地权一说（其含义与今天所说的土改也不是一回事），当时参加辛亥革命的绝大多数人，包括武昌起义、保路运动的发动者和“独立”各省及南方临时革命政府都根本就没有这种主张，就是孙中山自己，辛亥回国后好久一段时间也没提此事。亦即辛亥革命不是想搞土改但“失败”了，而是根本就没想搞（后来国共两党都想搞，那是另一回事）。照此种荒谬逻辑，辛亥革命就不是失败了，而是一开始就不应该搞。

总之，辛亥革命与太平天国同样“失败了”的说法讲不通。如果民国一无可取，甚至事事不如清朝，辛亥革命就不是“没做成的好事”，而应该是“做成了的坏事”，它也就根本不该肯定。当年满清遗老们就是这么认为

的。而今天如萧功秦等先生也有类似的评价。萧先生对革命党尤其是孙中山的评价与袁伟时先生类似，可以说是非常负面，但逻辑上比袁先生彻底，他说辛亥革命是中国“灾难时代的开端”。这就不是说革命“失败了”，而是说革命根本就是坏事。这种说法根本就讲不通。

民国历史的第一面相：兵荒马乱，民不聊生

辛亥以后的整个民国时期，确实给人以兵荒马乱、内忧外患、天灾人祸、民不聊生的印象。事实上，从清帝逊位到“二次革命”、护法战争爆发，辛亥革命“胜利”的喜悦几乎倏尔而逝，接着就是一连串的战争、革命、抗战、内战。整个民国时期，严格地说没有真正的和平岁月，所谓的“黄金十年”，也不过是战乱相对较少而已。而这十年之后就出现了毁灭性的连续12年大规模战争。

乱世之国，对外竞争的实力也弱，于是这段时间外患也非常严重，其顶点就是日本对中国发动全面的侵华战争。我后面要提到这实际上是民国时期国人苦难的极点。但是，即便是确实有灭亡中国意图的日本侵华，与晚清西方列强只是争取他们的“在华权益”（其中确实有欺负我们的不义之“权益”）、并不打算灭亡清朝、在版图上中国失去的也不过是若干藩属和边疆土地有很大的不同——然而如下所言，日本也并未得逞，这和历史上中国（中原汉族王朝）多次完全亡于“夷狄”是不一样的。而且抗日成功，正是民国历史中最大的正面成果。

当然有人说，日本之敢于侵华，还是证明了民国不可取。过去说是由于“旧社会”的制度不行给外敌以可乘之机，现在也有人说是由于革命不好，导致外敌乘乱入寇。其实这两种说法都不值一驳。因为日本侵华本是第二次世界大战的一部分，有复杂的全球性原因。德、意、日的侵略对象，既有英法那样的资本主义国家，也有苏联那样的社会主义国家，还有大量今天所谓的第三世界国家，凭什么说中国只因“旧社会”制度落后才招致入侵？

同样，当时被轴心国侵略的，既有从未发生过革命的传统老大帝国阿比西尼亚，也有革命已经成功多时的苏联，反倒是恰在二战前夕发生革命而且并未成功、并发生了严重内部战乱的西班牙，在整个二战中反而置身事外，没有遭到外敌入侵。因此是否发生了革命乃至革命“成功”与否，也与日本侵华并无多少相关性。

内忧外患导致社会抵御灾害的能力下降，民国时期因而也是天灾频仍、因灾死亡惨重的时代。但是内忧外患既然并非革命后才有，这种抗灾能力下降的厄运，也不能说是革命所致，至于天灾本身的自然因素，当然就与革命更加无关了。

恰恰相反，我后面就要谈到民国时期的乱世固然严重影响抗灾，但是如果不是与“治世”、而是与历史上类似的乱世相比，民国时期在这方面却有明显进步，这却是今人没有注意的。

当然，无论是内忧导致外患，还是人祸加重天灾，“内忧”与“人祸”的确是民国时期的面相之一。于是有人说“辛亥革命是20世纪多灾多难时代的开端”。

的确，如果说辛亥革命并没有成为中国宪政民主和共和制度成功的“开端”，应该是对的，但是说辛亥革命是“灾难时代的开端”则显然是过分了。就算时间限定在20世纪，这个世纪一开始的“庚子国难”与“辛丑国耻”难道还不算“灾难时代的开端”，难道这也要怪辛亥革命？

更重要的是，为什么只讲“20世纪”呢？距离20世纪不远的太平天国战争流血成河，与战争相关的间接死亡也是饿殍盈野，不下于20世纪的任何一次战争，何以那就不是“多灾多难时代的开端”？

再往深里说，正如我在第三篇文章中所言，实事求是地讲，我国历史上改朝换代的大乱，没几次比清亡后的灾难小。辛亥革命所追求的宪政民主本来就是要终结这种“治乱循环”的周期性灾变。但“革命尚未成功”，王朝周期律就仍然起作用。“秦失其鹿，楚汉逐之”，清失其鹿，同样群雄并起，最后是国共逐之，我国传统时代改朝换代都这样，未必是搞了共和之过才这样，更不是由辛亥革命“开端”的。用传统的说法：清祚已历270年，“气数已尽”，没有辛亥它就能传承永久吗？

事实上，太平天国战争就意味着清朝已经进入末期。尽管这场战争并未直接终结清王朝。但我国历史上的王朝终结一向有两种模式：要么在大规模民变中直接崩溃，如秦、西汉和隋，要么民变被镇压后，镇压者成为军阀寡头，王朝演变成群雄逐鹿状态。黄巾之乱后的东汉、黄巢之乱后的晚唐就是如此。晚清就属于这第二种模式，太平天国之乱后，满清王朝的中央集权机制实际上已经开始了“离心化”进程。从1870年代的湘、淮成“系”，发展到庚子时的“东南互保”，再走一步不就是军阀割据、各省“独立”？

其实，正如今天不少从负面批评辛亥事变的人自己指出的：像保路运动那样的事，不仅不是革命党独力发动，甚至也不是革命党加立宪派再加传统会党就能搞得成的。盛宣怀首先得罪的是四川的地方官绅，包括后来成为革命对象的四川督、抚。这些传统势力的“捣乱”，使得那些认为清廷铁路国有化做得对、保路运动没那么强、因此也不该肯定的人振振有词。但从另一面来讲，没什么宪政导向的保路运动就瓦解了清王朝，完全没有宪政导向的传统动乱不也一样会导致这种结果吗？清朝本来已是末世趋乱，民国不过是未能止乱、以“真共和”替代这种王朝循环而已，对此感到遗憾是应该的，但为此苛责革命、似乎没有革命天下就乱不起来，那就大可不必。

以宪政取代专制是政治现代化的逻辑必须，但宪政之路不好走。我前面说过，世界史上“封建”传统的民族（如欧洲、日本）通过君主立宪实现宪政的成功率较高，而像中国这种中央集权帝国，君主立宪少有成功。晚清立宪派的努力是非常可贵的，过去思不及此，应该反思。但是立宪不成，革命发生了，其中因素很多，后人也没有必要强分对错。实际上，那时立宪派与革命派也没有过去说得那么对立。过去为鼓吹革命就要痛骂立宪，现在有人为肯定立宪又痛骂革命，同样都是片面的思维。欧、日各国走君主立宪之路，也未必一帆风顺。最顺利的英国也折腾了几十年，日本就更不用说，明治维新下面的“大正民主”昙花一现，很快演变成军部专政，不要说给日本，给世界都惹下大祸，后来还是在美军占领下回到宪政之路的。中国辛亥革命后宪政没能扎根，重演了历朝的乱世，所谓“宁作太平犬，不为乱世人”，说是水深火热也不为过，这是一个面相。

总而言之，民国作为中国历史上的一个乱世，具有一切乱世所具备的灾难图景，说民国未能结束这一切，是可以的；说民国导致了这一切，或者说是辛亥革命导致了这一切，就不对了。

民国历史的第二面相：乱世中的现代化步伐

民国时期的兵荒马乱既是历代王朝周期的乱世景象，当然就不能说那是辛亥革命带来的“多灾多难”。像满清遗老那样，认为如果没有“孙文乱党”，大清就能万世太平，肯定是不靠谱的。但是如果仅仅如此，这个革命也就没什么可肯定的了。充其量，它只不过完成了太平天国的未竟之功（反清）并为下一个新王朝铺路而已。但是辛亥以后的中国之不同于过去

的乱世，就在于它在乱世中取得的进步，这就是民国史的第二个面相了。

人口史家认为，民国时期，尽管兵燹不断，天灾人祸深重，但中国人口却发生了从“高出生率、高死亡率、低增长率”，到“高出生率、低死亡率、高增长率”的转变。

民国在政治上虽然没能建立成功的宪政，但确实播下了种子，今天台湾地区民主化的进步不能说与此无关。民国时期的新文化可谓风起云涌，同时传统国学也是云蒸霞蔚，两者都让人津津乐道。当年北大如何，清华如何，西南联大又如何，这都是今天许多“民国粉”们喜欢谈的。

这些都是事实，但如果仅止于此，肯定辛亥的意义也不大。因为如下所言，民国政治总的来说还是走向“党国”，而非走向宪政。而讲文化也不能只看精英层面，民国时期大众的“文化水平”（注意这里的“文化”与民族性无关，就是指读书写字的能力）还是很低的。

笔者当年在广西农村插队9年，深知在那些统计数字背后，改革前绝大多数国人即农民的实际“文化程度”如何：那时我们这些“初中69届”（由于“文革”三年基本停课，实际上就是66届小学生）在“广阔天地”里居然成为稀缺“人才”，不少伙伴都成了“民办教师”，甚至只读了6年小学的“知青”被派去教“中学”（那时农村有大量的“戴帽初中”）的也大有人在。而当地的壮族妇女很少会讲汉话，男子也很少认字，因此当时大队都设有文书一职，与支书、大队长同为领补贴的三大“干部”之列，往往还是三人中惟一能读写的。所以对于今天有些人极言那时农村的教育卫生如何好，我只有无言！

不过平心而论，这种状况不能只怨改革前体制。因为常识告诉我们，把一个文盲社会成功扫盲是可能的，而把一个识字社会文盲化就不太可能。二战后德、日、苏与我国改朝换代的历史都表明，战乱和天灾可能死人无数，经济崩溃，但通常都很难消灭文化——除非发生异族征服之类的文化灾变。“文革”虽然被称为“革文化的命”，但那主要是就道德破坏而言，1966—1969年三年教育停顿与混乱，损失很大，但要说这就会使一个识字社会文盲化还是令人难以置信的。所以1969年当地的这种状况基本上也就是民国时的状况，进步不大，退步也谈不上，改革前体制与民国都要对此负责任的。

中国人口模式的转变发生于民国时期

关于民国的进步，我只讲两个过去人们比较忽略的问题。一是人口模式。如前所述，传统时代人口的增减是王朝兴衰的显示器，而乱世人口大减则是常规。然而民国时期尽管兵燹不断，天灾人祸深重，但与历史上“乱世”人口往往要损失一半以上甚至更多的情况形成鲜明对比，民国却出现了历史上从未见过的人口“乱世增长”。复旦大学人口史研究团队多年潜心研究的结晶《中国人口史》六卷，其中后两卷就集中揭示了这一过去人们未加注意的重大问题。

过去人们都有两个印象，一是清代中期人口突飞猛进，连破一、二、三、四亿大关，由此产生了关于清代伟大的种种说法。二是从晚清到民国一直都说中国是“四万万”人口，这倒也符合人们对历代乱世人口衰落的认识，没有大减已经很不错了。而中国人口走向“高低高”的近代发展中模式，则是20世纪后半期至厉行计划生育前的事。

但是，由曹树基、侯杨方分别完成的《中国人口史》后两卷以翔实具体的考证和统计告诉我们，这两个印象并不真实。

在《中国人口史》第5卷中，曹树基证明，以往由于严重低估人口基数导致的所谓清中叶人口空前高速增长的说法不确。从1644清朝建都北京至1851年太平天国战争爆发前，人口年均增长率0.49%，增速低于唐前期、北宋前期和南宋前期，即便是其中增速最快的康雍乾百年“盛世”，年均增长率也不到0.7%，所以“‘清代前期人口的高速增长’是一个虚构的命题”。（曹树基：《中国人口史》第5卷，复旦大学出版社2001年版，835页）

而从1851年太平天国战争爆发直到1949年国共内战结束，中国处于传统治乱周期中两个“大王朝”之间的“乱世”，然而这个乱世的晚清和民国两段却有不小的差别。清末以太平天国战争为主的咸同年间大战乱，固然使人口从4.36亿降到了3.65亿，辛亥革命前夕却恢复了增长。根据侯杨方《中国人口史》第6卷的研究，清末民初到抗战前的人口增速更是超过了清朝的康雍乾盛世。在1911－1936年间，全国人口从4.1亿增长到5.3亿，年均增长率达到1.03%。尽管抗战时期又一次导致人口下降，但1949年年底仍达5.4亿。侯杨方据此认为：整个“民国时期的全国人口增长速度之快可能是中国历史上前所未有的”。（侯杨方：《中国人口史》第6卷，复旦大学出版社2001年版，575页）

而这种“乱世”人口增长率高于前朝（清）盛世的情况更是不同寻常，

以至于中华人民共和国成立后于1953年进行首次人口普查时，就出现了5.8亿、连同港澳台已超过6亿的惊人数字，出乎所有人的意料（普查前几乎所有人都认为中国人口仍不到5亿），显然，1949年后超过2%的人口年均增长率就是民国时期的这种变化的“自然延续，而并不是另一阶段的突然变化”。事实上，如果把民国年间惨烈的战祸与天灾与1949年后的“和平红利”的差别刨除，则1949年前后的人口增长模式差别并不大。因此侯杨方认为，从传统时代高出生率、高死亡率、低增长率，变成现代发展中国家高出生率、低死亡率、高增长率这样一种“中国人口模式的转变，发生于20世纪上半期”，即民国时期（侯杨方前引书，610－611页），亦即既不是发生在1949年以后，也不是发生在清中叶传说中的“人口爆炸”时代。侯杨方列举了许多史实，证明民国年间由于经济社会和医疗的进步导致人口模式发生的这种历史性变化。

民国经济对印度的“赶超”

当然，人口的“乱世增长”不仅仅是卫生与社会政策的结果，它也是与中国经济的进步相联系的。

笔者多年前曾写过几篇文章，涉及这一时期的经济发展及纵向横向比较问题。其中提到：过去我们喜欢以与1949年的比较来统计我国后来的纵向发展成就，并以1949年的中印横向对比说明那时的中国不如印度，而后来则超过了印度。但是这种比较有严重的问题。西方国家就不去说了，苏联和东欧国家包括阿尔巴尼亚在内，在统计发展成就时，都是按照国际通常口径，拿战前和平年代的最高水平来作比较的。例如苏联的发展成就不是以1917年、而是以一战前经济高峰的1913年作为参照；统计二战后成就时，则以苏联卷入战争前的1940年，而不是与战争废墟上的1945年作对比。阿尔巴尼亚以卷入战争前的1939年为比较基期，而不是战后新政权建立的1945年。只有我们老是以战后废墟为基点作比较，导致很大的失真。

事实上，在当时战乱不断的情况下，只要不是碰到“八年抗战”“三年内战”那样的大规模毁灭性战争，民国经济发展应当说是不慢的。中国经济从清末到民国时期的最高水平，其年增长率不低于自“反右”到改革前的20年和平时期。横向比较，这个增长率不比同期世界平均值低，也不比大多数西方列强低。当然由于基数很低（这涉及对清代经济的认识，下文还会

讨论），这个增长率对于“赶超”西方的意义不大。但是当时中国经济的发展速度至少不比同一时期完全处在和平中的印度慢，而且可以说正是在这个时期实现了对印度的工业赶超：尽管中国近代工业起步比英国治下的印度晚，清末民初的水平比印度低，但是中国的大多数主要工业产品的总产量乃至人均产量到民国时期的最高水平时，都已经明显超过了印度，印度直到1949年也仍低于这一水平。应该说这是很难得的。尽管这个最高水平未能维持，到民国末年又因毁灭性战争而崩溃到近乎废墟的状态，使1949的印度似乎在中国之上，但以此种战争废墟来抹杀整个民国时期的经济发展是不公平的。

1949年以后中国工业在和平时期又超过了印度，但实际上只是回到了常态，改革以后中国领先于印度的幅度明显加大，才真正把印度甩到后面了。因为印度独立后其实也一直搞计划经济，1990年代才开始转向市场经济，比中国晚了十多年，这一点对目前的中印对比有重要影响。至于农业，民国时期一直就比印度强，尤其是粮食，无论总产量、亩产量、人均、劳均产量和劳均折合营养热能（卡路里）产量，都远远高于印度，即便到战争废墟上的1949年，印度的相关指标也没有超过中国。

如果综合工农各业，则中印国民经济的长时段比较就更能说明问题。近年来国人经常提到“麦迪森数据”，我后面要提到这组数据在前近代东西方对比方面有缺陷，所谓1820年中国经济占世界三分之一之类的说法过于夸张。但是麦迪森对整个东方（不仅中国）都有同样的夸张，因此他描绘的中印“东东比较”还是可以借鉴的。按照他的描述，中国经济总量自清代、民国以迄新中国二百年来一直大于印度，但其比值颇有波动。而这一比值相对最低之时不在清末也不在民国，甚至不在战后废墟上的1950年（当年中国GDP为印度的156.6%），而是在三年饥荒之后的1962年（当年仅为印度的139.9%）。只是在改革后，这个比值才持续上升，在20世纪90年代已经达到三倍于印度。

但由于中国人口更多，人均产值与印度相比优势要小许多。麦迪森数据显示清代中国的人均产值略少于印度，清末民初则开始追赶，1936年中国已经比印度要高出26.3%。进入大规模战争时代后，中国经济滑坡，但根据麦迪森的计算，即使在百废待兴的1950年，中国人均GDP仍略高于印度，而到1956年，中国在人均GDP方面相对于印度的优势恢复到1936年的水平。然而很快中国经济又陷于混乱，到1962年人均GDP一度低于印

度，甚至低于清代的中印比值，是两百年间中国经济相对于印度而言最糟的时期。以后中国经济复苏，人均GDP自然又超过了印度。但直到改革前夕的1970年代中期，中印之间的这项比值才达到与超过1936年水平。而进入改革时代后，中印的距离才明显拉开，到1990年代中国的人均GDP已超过印度一倍以上。当然，这一方面反映了中国经济的提速，另一方面也与中国此期内严格计划生育、而印度则保持着高于中国的人口增速有关。

就纯粹反映经济增长速度的GDP指数而言，麦迪森数据显示清代中国经济增长率明显低于印度：以1913年水平为100，印度从1820年的55.8增至这一水平，中国只从66.2增至这一水平。进入民国后，在1913—1936年间中国经济增长明显快于印度：中国增长了将近四成，而印度增长还不到两成。1936—1950年间，中国经济因战争而大滑坡，印度经济仍保持增长，GDP指数也出现印度高于中国的局面。1952年后，中国GDP指数再度领先于印度，但大跃进的后果与“文化大革命”使这一趋势再次逆转，1960年代印度的GDP指数又高于中国。1970年代虽然中国又一次恢复领先，但直到改革前夕的1977年，中印GDP指数之比仍然没有达到1936年时的水平。只是在改革年代，中国的GDP指数才稳定地超过印度，而且超过的幅度也大大突破了1936年水平。

这种比较当然是很粗略的。我曾指出民国年间由于国家统一程度低，经济统计十分混乱。如何从现有资料出发客观评价当时的经济发展，还需要作不少考证工作。以铁路建设为例，民国时期修建的铁路不少，但在持续的战乱中或者这边修路建桥，那边破路炸桥，或者今天建成明天炸掉，或者由于政治分裂有路不能通车，因此在同一个时间断面上的通车里程始终上不去，而现有资料对于哪一个时段的通车里程为1949年以前最高值也有不同说法。但是笔者根据更详细的资料统计，1949年前中国曾经修成并通车过的铁路（汰除重复）是31847公里，远远超过同一时间断面的通车里程，其中绝大部分即22550公里曾经修成于民国时期。

但是1949年年末中国实际通车铁路只有21810公里，这就是说上述31847公里铁路竟有一万公里毁于战火或其他人为破坏。此后直到1960年代中期，我国的铁路通车里程才超过了1949年前我国曾建成铁路的累计总长度。与1949年末相比，1950—1975共26年间我国铁路共增加2.4万公里，仅略长于民国年间修建的路段，而建设里程的年平均增长率不仅低于民国相对和平时期，也低于整个民国时代。实际上，改革前我国建设的铁

路有相当部分是重建、复建民国时期曾经建成后又毁于战火的线路。甚至到1990年代的铁路建设中，仍包含有若干民国时期已建复毁的路段，如北安—黑河、邯郸—涉县、嫩江—黑宝山、黄流—八所等。当然，新中国铁路的质量大有进步，而且西南、西北地区的新建铁路修建难度之大，民国年间修建的铁路无法相比。但无论如何，民国时期的铁路建设的成就是不应因战争破坏而湮灭的。

关于民国经济评价的两个辩论

我对民国经济的论述后来招致许多批评。值得辨析的主要有两点：一是说战争的破坏不能与制度评价分开，民国时期战乱多，正是“万恶的旧社会”必有的结果；二是说我上述的“民国时期最高水平”包含了伪满时期的东北，而那时东北的建设是日本人搞的，不能算在民国的账上。

从1894到1931年，中国的国内生产总值净增了3.52倍；同一时期，美国的国内生产总值仅增加了1.98倍。虽然增长很快，但由于基数极低，横向比较起来，中国经济的国际地位仍然十分可怜。不过纵向对比，这个时期中国经济的发展速度，不能说慢。图为1948年，南京一家工厂工人上班时打卡签到的场景。

对于第一点，我前已说明，那时国内的“乱世”和乱后的太平一样，在我国历史上反复出现过；而国际上的大战也席卷了不同制度的国家。同样是帝制时代，你不能以“永嘉之乱”证明“旧社会的黑暗”而以“文景之治”来证明“新社会的优越“吧？如果说中国遭日寇侵略是“旧社会”必有的；苏联遭德国侵略，难道就是社会主义必有的？沙俄帝国崩溃导致惨烈的战乱，有人说是资本主义的过错；可苏联解体导致的混乱，又是谁的过错呢？

其实，治乱之别在各种制度下都存在，倒是治乱之际的“剧变”，无论追求什么制度，对于“变后之乱”都有“事件”上的直接因果联系（至少是逻辑学上的“前后件”的联系）。有人（例如萧功秦先生）因此反对一切剧变，追求社会主义的十月革命他反对，追求“资本主义”的叶利钦变革他同样反对，追求宪政民主的辛亥革命当然也在他的反对之列，这个逻辑倒是彻底的。前面已说过，我不赞成这样肤浅的反对。但是就“直接因果”而言，你不能不说他们的反对事出有因。

但有趣的是，我的上述批评者并不是萧先生那样的人，而是一批“左派”朋友，他们赞成革命，包括辛亥革命和太平天国、义和团等等“革命”。

鼓吹革命，却又把革命建立的民国说得一团漆黑，并且绝对不考虑“乱世”的因素，而对革命后果作本质性的全盘否定，这哪里还有一点逻辑呢？

我当然不否认民国时期存在社会和制度上的严重问题，即辛亥革命“尚未成功”的那些体现，以后我还会详加论述。但是古今中外各种制度下都有过的乱世图景，不能与制度问题混为一谈，辛亥之后的社会与制度并非漆黑一片，这是应该辨明的。

对于第二点，首先从比较统计的对应性来讲，把民国时期的全国经济，切掉东北这一块，来与民国以后包括东北在内的全国经济作对比，这合理吗？要知道东北并非无足轻重，它作为全国工业（尤其是重工业）中心的地位，在1949年前后，直到1960年代中国与苏联闹掰、开始搞“三线建设”之时，并无变化。先把这一中心拿掉，再来反衬合并这一中心后的“成长”，能符合客观实际吗？而且，过去用作比较基点的1949年数字是包括东北的，为什么“民国时期中国”的最高年产量却要去掉东北？

尽管1949年时东北工业因抗战末期与内战的破坏，尤其是苏军占领期间的疯狂拆卸，已成废墟，但正如德日战后的情况那样，战争能摧毁工业的“硬件”，“软件”即工业文明造就的人文资源仍在。1950年代，东北在苏联援助下能迅速复兴，与此是分不开的。也就是说，对1945年前东北的工业化成果，新中国也有所继承，这些成果怎能记在日本人名下呢？

其实，前苏联的发展成就统计，就有个比较基点，即“今（苏联）疆域内1913年”的产值，因为1913年沙俄的疆域与后来苏联的疆域有不小的区别，但只有相同疆域内的前后比较才有说服力。类似地，苏联统计战后经济成就的基点，是“今疆域内”1940年的数据，尽管苏联战前战后的版图有了较大的变化。1913年的沙俄，囊括芬兰与波兰的大部，但后来的苏联不包括这些地方，把它们也算进1913年的数据里，就会压低苏联的成就。

同样的道理，1931—1945年间，东北脱离了民国政府的控制，但如果统计“民国年间的中国”时刨去东北，当然就会使“1949年后中国”的相对增长率失真。

的确，民国年间的中国取得的成就，不能都记在当时中央政府的账下，如果那时一些领土（例如东北）不归它控制的话。但是这些地方的成就，难道就可以记到日本人的账下？且不说东北在沦陷前，工业就有一定基础，就算没有，如果殖民地的成就都要记到宗主国账下，是不是“半殖

民地”的成就，宗主国也要切去一半？而像印度那样，独立前全境都是殖民地（如同1945年前的东北），是否所有成就都要记到英国人名下，全部经济都切割出去？如果那样的话，独立后印度经济的增长率岂不是变得无穷大了？

从另一方面讲，当时不仅东北脱离了民国政府的控制，其他一些省份的地方势力，也不同程度地游离于中央政府的控制之外，是不是这些地方的经济都要切割出来？如果是那样的话，当时南京政府直接控制的江浙上海等地，倒是那时中国最富裕的地区，仅以这些地区论民国，岂不“美化”了民国？再说，假如中央政府控制不了的地区，经济成就就与“民国”无关，那些地区的黑暗、贫困为什么就与“民国”有关？中央政府不能窃中国全境的经济成就之“功”，为什么它却应该负中国全境“万恶旧社会”之责？

工业化的畸形问题：东北与香港之别

显然，我们比较的“民国年间中国”是个时代、区域的概念，不是政府的概念。如今中国统计覆盖的区域在民国年间的状况，是衡量今天我们发展成就的参照，而这一区域清代的状况，又是衡量民国年间发展的参照，也是我们评价辛亥革命的参照。这类参照体现的“发展成就”（通常用增长率表示），本身是个客观事实。至于这个事实的形成机制以及这个事实是好是坏、谁付代价谁获益、谁该居功谁该问罪，是更为复杂的问题。

通常我们认为，一个区域内的经济发展，是该区域人民付出努力和代价得到的，无论这个区域是殖民地、半殖民地还是独立国土，也无论该区域的统治者是中央政府、地方势力、反对派还是外来殖民者。香港1997年前殖民时代的繁荣，是港人（中国人）的骄傲，不能全由港英当局乃至英国人居功，为什么日据时期东北的工业化，就该全部归功于日本人？而统治者如果不择手段地追求“发展”，无限度地役使人民造成苦难，特别是，如果这种“发展”又是为统治者自利，而不让人民分享，那么发展速度再高，统治者也应当被谴责。但同时，这种发展为后来历史阶段的新发展提供基础，也是客观事实，不能无视事实，而硬说后来的成就是在“一张白纸上画画”。

因此，承认当时东北的工业化，是民国年间中国发展的一部分和后来中国工业新发展的基础之一；同时谴责日本侵略者奴役中国人民的罪行，两者并不矛盾。抗战时期，东北沦陷区是中国工业最发达的地区，这是个

事实，这工业化出自中国人（东北人民）的血汗，我们无需“归功”于侵略者，但是，我们通常也不以这种殖民地条件下的工业化为自豪（尽管其成就可观），原因很简单：发展和工业化并不是可以不论代价的。以牺牲主权为代价的工业化，不可取；以牺牲人权为代价的工业化，同样不可取。

其实，我所引述的民国年间中国不少主要工业品（大都是重工业品）的最高产量，确实是出现在抗战期间，其中相当部分，来自东北等沦陷区。东北铁路密度之高，也是众所周知的。但是民国年间，中国轻工业品、消费品的最高产量，则出现在抗战前夕，生产中心也在内地。一般公认，民国年间中国的整个GDP最高年份，也是在全面抗战前夕的1936年，民国年间中国人民生活相对最好（乱世中应当说是最“不坏”吧）的年份，也是1936年。民国经济在乱世中的亮点，主要也就在这里。

显然，民国年间中国的重工业，不是没有发展；发展的重心在殖民地东北，也还不是最大的问题。当时，落后国家经济最繁荣的地方，往往是作为外国人势力范围的“开放地区”，香港和各地租界就是这样。这也是客观事实，东北并不例外。但是，东北不同于香港之处，在于这里的重工业，是战时体制下，军国主义统治当局不择手段、滥用民力、垄断资源、搞起来为战争服务的。因此，一方面，低附加值基础工业品相对搞得多，而高附加值消费品搞得少，导致重工业品最高产量年份与GDP最高年份明显不同步；另一方面，在重工业品最高产时，老百姓的生活却陷于苦难深渊，前面谈到的侯杨方等人的人口研究，也证明了这一点。这种畸形的工业化，正是日本人该谴责的地方之一。

逆差中的繁荣：全球化中的民国经济

关于民国经济，还有一个值得讨论的话题，那就是当时中国经济的国际贸易背景。

1990年代以来，中国经济逐渐形成外需拉动模式，外贸从1980年代的“逆差时代”，历史性地转为顺差时代，而且顺差急剧增加，成为“中国崛起”的突出特征。与此同时，经济史研究者对清代的高顺差也表现了极大兴趣。清前期外贸中，“只卖不买”导致外银大量流入，得到高度评价，“白银时代”中国是全球经济中心和鸦片战争前中国经济总量占全球三分之一这两个说法叠加，使得“顺差崇拜”广为流行。

而民国时期的经济一方面国际性（也就是所谓“半殖民地”性）较强，

另一方面外贸逆差之大，在中国经济史上也是空前绝后的。按“顺差崇拜”的观点，这是否表明：民国经济是历史上最差的呢？

其实贸易既非赠与，总是要有交换的。所谓顺差，无非是别人需要你的产品，但别人的产品你不需要，于是别人只好使用某种特殊支付手段。明与清前期，外国人大量购买中国商品，但外国一般商品在中国却卖不动（所谓“无法与中国产品竞争”），于是他们只好用白银买我们的产品，据说这就证明了我们经济的先进。西方商人后来想出损招，用鸦片替代白银，由于鸦片上瘾后欲罢不能，中国就不能不接受这种替代，导致白银由流进变为流出，中国于是就衰落了。

但是，这样的说法有个问题：西人用鸦片替代白银，来支付逆差，当然对中国危害很大，怎么谴责都不为过；但这就能使其工业品变得“有竞争力”吗？而且，鸦片代替白银，并不会减少我们的GDP。至于这个GDP对我们究竟有无好处，是另一个问题。但如果仅仅讲GDP，假如白银流入时代我们真的是世界第一，那么鸦片代替白银后怎么就不是了呢？实际上，从鸦片战争一直到甲午战争的五十多年里，除鸦片外的一般贸易，中国仍然大量顺差，甚至因鸦片贸易产生的逆差，也在明显减少，因为中国禁烟失败后成功地以自产鸦片实现了“进口替代”，以至于包括鸦片在内的总贸易额，也出现了恢复顺差的趋势。

从1891至1895年，即使包括鸦片进口在内，中国的全部外贸顺差，仍然从5.6、7.6、8.5、13.3一路攀升至14.3百万海关两，年均增长26.4%之多。而如果除去鸦片贸易，则一般商品贸易顺差，更从1891年的34.5增至1894年的46.7百万海关两（陈争平：《1895－1936年中国国际收支研究》，中国社会科学出版社1996年，49页），顺差占出口值的比重则从28%增至29.1%（笔者据前引陈争平书数据推算）。

换句话说，迟至甲午战争爆发的那一年，外国（主要是列强及其殖民地）每购买100元的中国出口商品，就有近30元无法用他们自己的一般商品包括工业品来交换，而必须借助于特殊支付手段（白银或鸦片）。与清前期的区别仅在于，这些特殊支付手段以前主要是无害有益的白银，现在则主要是有害的鸦片。但是西方的工业品乃至其他制成品在中国无销路，则与前毫无区别——如果说有区别，就是这种“西方无法与中国竞争”的“劣势”，在鸦片战争后的几十年里似乎还明显增大了！

也就是说，如果按“顺差崇拜”的逻辑，中国经济不但在鸦片战争以前

一直领先于西方，从而持续成为全球的“经济中心”而置西方于“边缘”，而且鸦片战争后也仍然如此（甚至更强了）！如果像有些人所说，鸦片战争前夕中国靠“顺差优势”，GDP能占全球三分之一，那么甲午时这一“优势”更大，GDP又该占多少呢？说鸦片战争前夕中国经济比西方领先，已经很惊人了，要说直到甲午时中国经济仍然领先甚至更加领先，这能让人相信吗？！

然而到了甲午以后，如此辉煌的强势，不知怎的，几乎是一夜之间，便烟消云散。从1896年起，中国的外贸便出现持续逆差，民国建立后，更加明显。而且在此期间，鸦片进口急剧减少。这种逆差，主要是西方工业品和投资品进口的大量增加引起的。1896－1936这41年中，中国只有6年顺差，其余35年都是逆差，而且差额越来越大，从庚子以前年均不过十几万，到1933年最高达到459.6百万海关两（18840万美元）。（陈争平前引书，51—52页）西方工业品“忽然”变得有竞争力了，这到底是怎么回事？

显然，甲午以后中国的外贸逆差时代，是中国在世界经济格局中弱势地位的反映，同时也是中国经济融入（尽管是被动地融入）国际市场的反映。就前者而言，中国的逆差，反映了其孱弱的产业，完全无法在一个开放的市场上与西方工业品竞争，因而处在可悲的依附或“边缘”地位；但就后者而言，它意味着，此前中国的“顺差”，丝毫不反映中国的强势，只表明那时的中国开放度尚低，在工业化未起步前，仅靠传统农业社会形成的购买力，是十分可怜的。除了被诱成瘾后产生“消费刚性”的鸦片外，国人买不起什么进口商品。

而此时的“顺差”转逆差，则体现了此种状况的改变：一方面，中国经济进一步（尽管是被迫地）开放，不但成为商品市场，而且成为吸引投资的场所；另一方面，由于投资拉动，中国的进口构成中，不仅工业品比重大增，而且与工业化有关的投资品（生产资料及原材料）的比重增加，更是明显：从1893年到1936年，中国进口商品中直接消费资料的比重，由78.6%降至42.5%，而投资品则从21.4%增至57.5%，其中生产资料从8.4%增至44.4%，机器设备从0.6%增至6.1%。还有，中国的出口仍然主要是初级产品，但由于工业化的进展，机器制成品的比重，也从1893年的2.5%，增至1903年的8.0%和1920年的8.2%（严中平等：《中国近代经济史统计资料选辑》，科学出版社1955年，72－73页），虽然总量仍然

十分可怜，相对增长还是相当可观的。

历史的先声

而这个时期，中国的经济总量和人均量，也在内忧外患频仍之中，取得了艰难的增长。

迄今为止，据多位权威学者的统计与修正值，从甲午当年（1894）到1931年，中国的国内生产总值从42.493亿两增至192.252亿两，净增了3.52倍（陈争平前引书，144—145页）。

可资比较的是：同一时期，美国国内生产总值仅增加1.98倍（笔者据U.S.Department of Commerce，Bureau of the Census （ed.），Historical Statistics of the United States，Colonial Times to 1970. Vol. 1，New York，White Plains：Kraus International Pub.1989. p.232所载数据推算）。

中国的人均GDP，则由1894年的10.2两，增至1930年的40.8两，平均每18年翻一番（可资比较的是，即便按麦迪森的统计，在1820—1890年这70年间，中国的人均GDP总共只增长了17.6%，据A.麦迪森：《世界经济二百年回顾，1820—1992》，改革出版社1997年，109—144页数据推算）。而且，这种增长呈加速度态势：1887 - 1920年间，中国人均GDP每年平均增长3.55%，1920 - 1931年间，年均增长率已提高到5.62%（陈争平前引书，144—145页）。

尽管横向比较，中国经济的国际地位，仍然十分可怜，然而纵向对比，这个时期中国经济的发展速度，不能说慢。还应该指出，民国经济的统计，与今天相比，尽管仍然粗略，但毕竟已经有了海关统计、农商调查等近代数据可依，比起“1820年中国经济占全球三分之一”这类完全依靠间接推测的结论，要可靠得多。

这就产生了一个问题。如果按过去的看法，上述增长并不难理解：中国本来非常落后，这样的增长率，在极低的基数下，并不足奇，也不足以改变中国的弱势。但按照现在有些人的说法，鸦片战争前，中国经济本来就世界第一，鸦片战争后到甲午时期，“顺差优势”更加扩大，民国年间再有这样的增长率，中国怎么还会有落后的可能？

中国到底曾经有一天“落后”过吗？晚清以来，无数志士仁人，为之痛心疾首、为之抛头颅洒热血以图拯救的民族危机，难道根本就是庸人自

扰？

显然不能无视常识。我们只能反过来想：民国年间，这样的增长率尚不能改变中国的落后面貌，只能说明此前落后更甚！包括明清的“顺差时代”，体现的也许并不是我们的“优势”，而恰恰是劣势？

我国历史上，汉唐宋元历来被认为是当时世界的领先国家，但与强盛时代的罗马帝国一样，对外贸易都是“逆差”。这种“逆差”，在某种意义上，与今天的美国类似，实际上是一种“购买力优势”的反映。当时，中国的货币，由于逆差而流出海外，成为“国际货币”，在某种程度上，类似今天的美元。恰恰是在明和清前期，情况倒了过来：中国出现“消费劣势”，由于“只卖不买”，导致外银流入，这正是中国在国际经济中的相对地位由盛转衰的体现。

当然，“顺差优势”说不成立，并不等于“逆差”就是优势。甲午以后尤其是民国时期，工业化启动、投资品进口，导致大量逆差，这确实是中国工业弱势、缺乏竞争力的反映。但是，与明清“消费劣势”不同的是，工业化的启动和投资的活跃，为改变弱势提供了可能。

从某种意义上讲，我国的改革开放就是这样过来的：改革前，中国闭关自守，进口极少，一直有少量顺差，但这个时期，经济状况的糟糕，是众所周知的。1972年尼克松访华、中美关系解冻，中国门户逐渐开启，乃至接着而来的改革开放，中国外贸发展加速，由于中国产业结构落后，限制了出口值；旺盛的建设需求，又导致投资品进口大增，因此出现了新中国成立后仅见的一段十多年的大逆差时代。最高的1985年一年，逆差就达149亿美元，甚至超过1949年后三十多年的顺差总和（黄建忠：《国际贸易新论：现代国际贸易比较优势探源》，经济科学出版社1999年，4－5页）。但是，谁也无法否认，这个“大逆差时代”中国经济的发展，无论是速度还是质量，都是此前那个“顺差时代”根本无法相比的。从某种意义上来讲，这一时期的大逆差，与民国时期的逆差，有一点类似，即都与工业化投资拉动有关。正是在此一发展的基础上，从1990年起，我国凭借“逆差时代”投资形成的生产力和突出的低成本优势，走上了出口导向型经济的起飞道路，开始了迄今仍在延续的大顺差时代。

可见，即便是在现当代的中国经济进程中，简单地说顺差时代一定就比逆差时代好，也是大谬不然。民国经济的“逆差时代”，相比甲午时的“顺差时代”，应当说是一种进步，尽管由于战争破坏，延宕了工业化，没有

出现我国1990年代的那种转折，但也可以说是一种“历史的先声”吧。

第十章　民族主义的实践：中国“站起来了”的历程

关于民族、民生、民权的“三阶段”说

民国历史上最令人印象深刻的进步，还是在民族独立方面。曾经有人在谈到辛亥革命的历史意义时说：孙中山先生的“三民主义”在中国意味着三个阶段：毛泽东时代中国人民站起来了，实现了民族主义；改革时代中国人民富起来了，实现了民生主义；今后的任务，就是要进一步解决民权主义的问题了。

这个说法的确有见地。尽管民族自立、经济发展与政治民主在中国的具体实现（含将来可能的实现）时间，有不同的说法，但实现的先后顺序，大概就是那么回事。只是要补充两点：

一是，“中国人民站起来了”并非只有“民族”的含义，“民权”的含义恐怕更重要，如果民权主义不能实现，最多只能说“中国站起来了”，那和“人民站起来了”还是大有区别的。而“中国人民站起来了”，仅从简单的语义上讲，也应该是两者的共同实现。

如果只讲“中国站起来了”，那么鸦片战争以前中国一直就站得很好，现代民族解放的目标如果只是回到那种状态，还叫什么“新中国”？何况仅从领土上讲，今天的中国比鸦片战争前的清帝国不也还差得远吗（仅从外蒙和外兴安岭两个方向就不言而喻）？因此我们应该明白，现代民族主义的本质本来就是“国民主义（nationalism），而不是“国家主义”（statism）。

二是，即便仅就“中国站起来了”而言，它“实现的顺序”与“争取的顺序”也有所不同，争取民族、民生、民权的斗争，应该说是同时开展的。中国人争取民权的历史，却并不比为民族、民生的斗争晚——如果不是更早的话。

辛亥革命的直接目的，就是推倒皇权，争取“民权”，实现民主共和。虽然这一革命的“民族”色彩也很突出——有些人认为更加突出，但那主要

是“驱逐鞑虏”、“排满兴汉”的民族性，与后来“中华民族反对帝国主义”的民族主义，不是一回事。而且辛亥时期，无论革命派、立宪派乃至清廷新政派，都对庚子时的“反动排外”记忆犹新，十分反感，因此这时的斗争，各方都对列强示好，不能争取到列强支持，也是希望他们中立，至少并没有摆出对抗姿态。

民国时期的外患主要来自日、俄

但民国建立后，中国与列强的国家利益矛盾就凸显出来。尤其是日本与俄国这两个近邻，给中国带来的“外患”，是晚清以来前所未有的。可以说，民国时期的中国，对于其他列强，只有把清末丧失的权益收回多少的问题，没有进一步丧失的问题。而日俄两强的胃口，却比清末时更大，民国政府对日俄的抗争，是极为艰苦的。

而且，这时日俄两强的侵华，与晚清西方列强的侵华，性质上也有所不同。后者主要是谋取“在华利益”，尽管很多确实是不正义的强权利益，但是他们并不想灭亡中国，把中国变成他们统治的殖民地；他们与中国的战争是局部性的，中国战败后丧失给他们的主要是藩属和边疆，除了香港和各地租界这类据点，没有涉及汉族居民为主的大片土地。

日本就不同了，不仅清末就通过甲午战争割去了台湾（以汉族居民为主的一个省），进入民国后，胃口更加膨胀，先是提出“二十一条”，然后出兵侵占东三省，最后更发动了全面侵华战争，在其自以为得手时，竟公然叫嚣不以民国政府“为谈判对手”，摆出一副吞并中国的架势。“中华民族到了最危险的时候”，诚非虚语！

俄国方面，虽然在民国时期经历了由沙俄到苏俄的变化，但其对华野心完全是一脉相承。

晚清时，俄国就是列强中侵占中国领土最多的一个，而且也是首先对大片汉族居住区——东北——下手的，日本人可以说是其学生。日本侵略东北的两大先遣力量“满铁”和“关东军”，就是沿袭俄国东清（中东）路和远东军的先例。如果不是在日俄战争中失败，东北就是俄国人的了。

进入民国后，日俄两国在东北也是且斗且和，但都以中国为牺牲。苏军1929年借中东路事件大举入侵东北、攻陷海拉尔等地、重创东北军的“成功”，不仅为两年后日本发动“九一八”事变奠定了信心，而且连事变的借口都为日本人所复制：两年前，苏联人出兵，借口是中国侵犯了他们

的铁路权益；两年后，日本人制造“柳条湖事件”，也说中国破坏了他们的铁路。

更有甚者，苏俄在武力挫败中国收回中东路权益的企图，严厉报复了中国之后，却把中东路全部卖给了日本，后来更成为轴心国以外承认日本人制造的“满洲国”的惟一重要国家。

更严重的是，俄国虽然在入侵东北上输给了日本，但在中国北方和西北却取得了更大的成功。清末民初沙俄策动蒙古“自治”，民初北京政府出兵重新控制蒙古、恢复主权后，苏俄又挥军入蒙，击败中国军队，使蒙古“独立”，并从此驻重兵于蒙古，直到苏联解体，使蒙古成为苏联的卫星国，并附带吞并了悬隔于蒙古以北的大片中国领土唐努乌梁海。

此后，苏俄先与日本交互承认满、蒙“独立”，实际上是联手瓜分中国领土，后借日本濒败之际，参加对日“最后一战”，不仅把日本败后中国收回的东北权益又切去了一块（中东路、旅顺大连等），完全恢复了沙俄在东北的昔日“光荣”，还借中国内战之机，先后要挟双方承认蒙古独立，从而成为列强中惟一成功地把侵华成果永久化的国家。

而更少被今人提到、但绝非不重要的是：苏俄在西北也曾取得了不亚于在蒙古的进展。

1930年代，苏俄出兵干预新疆内战，扶植盛世才成为“新疆王”。盛世才治下的新疆，虽未宣布“独立”，但完全脱离民国中央政府的控制。苏联不但给盛世才大量军援，还派出苏军精锐机械化部队，常驻新疆——不是驻在国境附近，而是驻在新疆面对内地的门户哈密一带，明摆着就是防范内地中国军队入疆。

那时的新疆，拒挂中华民国国旗，而挂盛氏政权的“六星旗”，新疆不理会中央政府，完全自行其是地发展“苏新关系”、签订各种投靠条约。盛世才本人还秘密加入苏共，持有1859118号党证，并立下效忠誓词。新疆境内的五个苏联领事馆和大量苏联顾问，成为盛氏的“太上皇”，而苏联中亚也公然设立了五个不属于中国外交部的新疆“领事馆”。

盛氏新疆不仅体制高度“苏化”，甚至还按苏联的步调，在新疆内部搞“肃反”、“镇压托派”之类的政治清洗。现在人们都知道盛氏“背叛革命”后杀害了毛泽民、陈潭秋等中共烈士，却很少提到他“革命”时就按共产国际旨意，大搞“红色恐怖”，自行杀害、捕送苏联杀害和配合中国的“斯大林派”，杀害了为数更多的“托派”，包括俞秀松、李特、黄超等著名中国共

产党人和杜重远等左派人士。

所以毫不奇怪，当时民国政府蒙藏委员会委员长吴忠信曾有名言："人常云，不到西北，不知中国之大；可再加一句，不到西北，亦不知中国之危。"蒋介石则将新疆与东北、外蒙一样视为外国占领区："新疆已成为东北，当忍之。"（转引自王建朗：《试论抗战后期的新疆内向：基于〈蒋介石日记〉的再探讨》，《晋阳学刊》2011年第1期）

当时人们心目中，新疆与外蒙一样都是苏联控制区，则不言而喻。虽然没有公开宣布"独立"，但事实上盛世才确曾建议新疆独立后加盟苏联，只是苏联认为时机未到，没有同意而已。可以说，那时盛世才依附于苏俄的程度，比伪满依附于日本、外蒙依附于苏联的程度，或许稍逊一点，但是比据称是"日本走狗"的张作霖、段祺瑞，则高出不知几个数量级，南京民国政府受英美影响的程度与之相比，简直不值一提了。

从国家主权的角度讲，新疆、蒙古与东北，当时无疑都是最能体现中国"到了最危险时候"的典型地区。因此，整个民国时期"中国站起来了"的斗争，对象主要就是日俄两强，向西方列强"收回权益"，只是次要的问题。这是认识民国时期中国所处国际环境的一个基本点。

国内斗争、列强争夺与国权维护

而当时中国国内所处的乱世，对于外争国权而言，也有两方面的影响：

一方面，中国的"内乱"自然影响对外御侮的能力。中国参与逐鹿的各派政治势力，都不同程度地借助外援，而所有的外援无论打着什么旗号，也都不是"无私"的，都有"藉仗义之美名，阴以渔猎其资产"（谭嗣同语）的动机，也都借参与中国内争来扩大自己的势力。

但另一方面，逐鹿的各方为争取政治合法性，又都不同程度地把反对"帝国主义"（主要是国内对手所依附的列强）作为"政治正确"，并抨击对手的对外依附。在没有真正的多党宪政的情况下，这种互相抨击也形成了某种意义上的多元制约，从而确实也对各方扩大对外依附的可能性构成抑阻，不像大一统时代那样，无所顾忌的皇帝可以忽而向所有列强"同时宣战"，忽而又"量中华之物力，结与国之欢心"。

同时，各方列强的在华角逐，对他们各自的企图也是一个多元制约因素。尤其是，为了支持他们各自扶植的力量，常常会"归还"一些已攫取的

权益，以增加这些力量在国内斗争中的政治合法性。

抗战时期，日本与英法等西方国家都竞相放弃租界、治外法权等在华权益，苏联在1949年与新中国的谈判中承诺减少其在东北的权益，都是这方面的例子。当然，日本人把权益“归还”给自己的“儿皇帝”，只是作秀而已，但西方列强与苏联的上述行动，显然是有利于中国的。

那时，日、俄两强在中国扩张势力，都打着帮助中国对抗“西方帝国主义”的旗号。当然，他们彼此也支持自己在中国的依附者对抗对方的扩张。而当时的欧美列强，英美法在华基本上没有大的矛盾，德国本是野心勃勃的后起列强，从巨野教案、攻占青岛、挂帅八国联军、渗入胶济沿线，19—20世纪之交其在华扩张势头之猛，堪比日俄。但是德国在“一战”中战败，终止了这一势头。

此后，德国虽在欧洲重新崛起，并与英法对立，在中国则由于利益不多，与处于利益守势状态的英法也没什么冲突，因此除了在二战中因同盟关系挺日反英法外，在民国的大部分时期，德国也属于在华“西方”阵营，甚至在早期中日冲突中，从参与李顿调查团到不满南京大屠杀，德国的态度也与英美相仿。

所以，那时列强在中国，主要就是日、俄、“西方”（以英美为主）三方角逐。

在这种情况下，中国对抗日、俄侵略扩张的斗争，容易得到西方的同情。这种同情，虽然也并非“无私”，而且由于美国的孤立主义和英法的守势，在除抗战时期以外的多数时段，都显得软弱无力（用当时批评者的话讲，就是有“绥靖”倾向）。

但另一方面，同样正因为美国的孤立倾向和英法的守势倾向，英美法借帮助中国抵抗日、俄为名，扩大自身对华侵略的危险，可以说很小，而在关键时刻（如华盛顿会议和抗战时期），他们一旦放弃孤立和守势，对中国的助力确实很大。

相反地，在中国向西方列强收回权益的正义斗争中，日、俄不仅不帮忙，反而构成更大的阻碍（说详下），而日、俄打着帮助中国反抗“西方”的旗号扩张自己势力的险恶企图，则很容易鱼目混珠，国人如果把握不住底线，就会构成致命大害。

苏俄支持孙中山、盛世才时都打着“反帝”旗号，自不待言，日本人也擅长玩这一手，它发动侵华战争的理由，居然是要从“白人帝国主义”的控

制下，“解放黄种人”，团结“大东亚”各国，来摆脱“西方殖民主义”的压迫。日军在攻占西方租界时，曾强迫白人拉黄包车，让中国人坐着招摇过市，接受欢呼鼓噪，以煽起“大东亚”的“反帝”情绪。

伪满、汪伪也都以“反帝”（英美俄）作为投靠日本人的借口，就像盛世才以“反帝”（英美日）作为投靠苏联的借口一样。

评价民国时期外交的标准

平心而论，当时中国国内真正“自力更生”、除思想影响外没有受到外部实力支援的政治力量，大概只有“第三方”，即知识分子为主的中间派，其成员在思想史上可能颇有影响，在当时的政局中却不成气候。

而成了气候的力量，第一都有武力，第二都要借助外援。所以简单地贴“爱国”“卖国”的标签，恐怕是不管用的。从有利于“中国站起来了”的角度讲，评价它们的标准应该有这么几个：

第一，对外依附的程度，是像伪满、汪伪那样完全是“儿皇帝”，像1942年前的盛世才那样基本是外国代理人，还是像北京政府和南京政府那样基本上独立自主，只是在“弱国无外交”的情况下，才有对外妥协之举？

第二，对外依附的代价，尤其是在一些明显有损于中国、却有利于自己党派利益与个人利益的问题上，持何种态度？外援并非“无私”，通常都是有“代价”的，而且这个代价不只是“口惠”，必须是“实至”，能够做到这一点，必须有相当权力。所以历史上的专制者都是“爱国”的——“国”几乎就是他家的私产，他岂能不爱？但同时也只有他们最能“卖国”——老百姓想卖也卖不了呀。孙中山在密谋革命争取外援时，曾对日本有很糟糕的许诺，但是当时的孙中山是在野力量，没有什么权力，日、俄在华攫取的权益并非是他奉送的，如果他当政后真的这样做，那就是另一回事了。

而宁可自己失败，也拒绝出卖国家权益的正面典型，则是盛世才在新疆的前任金树仁。在新疆出现反金政变时，苏联曾表示愿意出兵为他平定事态，条件当然是金必须像后来的盛世才那样，听命于苏，金的部属多希望他接受，但金宁愿失败下野，也拒绝引狼入室，并毅然向部属发出通电：“我不能图一时之快，遗万世之讥。诸君应以地方为重，勿以我为念。”

金氏历史上有功过是非，但此举确实难能可贵。

民国时期其他的一些势力，就不能像金树仁那样决断，为取得外援，

他们愿意付“代价”，但也还是有底线。例如，张作霖就是有限地依附日本，但不愿越过底线，最后遭遇皇姑屯之祸。孙中山当年为争取苏联援助，也付出了代价，但他的底线更是明确，从今天披露的档案看，他与苏联的矛盾其实很大，如果他晚去世几年，他的“联俄”能否联得下去确实是个问题，这不仅仅是谁“背叛”与否的问题。君不见就连陈独秀，这个中国共产党的创党总书记，最后都被苏联“逼反”了吗？

第三，对外依附的选择。从理想角度讲，不靠外援或只接受“纯洁”的外援而振兴国家，当然具有道德美感，但其实很难做到。然而即使接受了不“纯洁”的外援，并因此在某种程度上处于依附状态，选择仍然是重要的。

民国时期的一些汉奸，以“曲线救国”来为自己卖身投靠的恶行辩护，当然令人不齿，不过我们也确实看到，中外历史上的确有很多通过忍辱生存，终于实现国家东山再起的案例，有的是对敌忍辱以求最终灭敌——典型的就是我国古代越王勾践的故事，有的则是通过依附于某个列强，“以夷制夷”战胜敌人，甚至还有依附外力先击败自己的同胞，然后自己强大起来再把当初的“主子”干掉的。

当年莫斯科大公投靠蒙古金帐汗，靠蒙古人撑腰，狐假虎威地统一了罗斯诸国——包括击败了不肯屈服于蒙古人的罗斯同胞诺夫哥罗德，最终壮大到把金帐汗国也打败了，莫斯科公国就是靠这种不光彩的办法，成功“崛起”，变成了沙俄帝国。

其实莫斯科大公当初投靠蒙古人，攻打不屈的罗斯同胞，确实很像是“汉奸”行为，但是这当然不能给我国的那些汉奸提供解脱理由。

关键就在于，这种“对外依附的选择”，又包括两个方面：

一是从功利角度，在国际政治环境中选择最有利于自己国家权益发展的依附对象。

莫斯科大公投靠的蒙古汗曾经强大了很长时间，长到足以让莫斯科在其卵翼下坐大，但后来蒙古人又“适时”地衰落了，坐大后的莫斯科得以反客为主。否则，蒙古汗要是像汪伪投靠的日本那样很快就垮了，莫斯科就可能成为殉葬品；而如果蒙古汗一直强大，莫斯科就只好一直做儿皇帝了。

二是从价值角度，选择最有利于本国社会进步的依附对象。

莫斯科的故事发生在野蛮的中世纪，那时它所处的交往环境中，并没

有什么更先进的文明（蒙古人在宋朝看来是落后的游牧民，但与当时诺曼海盗遗风之下的罗斯诸国相比，并不落后，后来罗斯的赋税制度就是跟蒙古人学的）。

如果换到近代，假如某国依附于纳粹德国而壮大，而且为虎作伥击败了民主国家，即便它像当年的莫斯科那样成功，这种成功难道不可怕吗？当年汪伪投靠的日本法西斯，正是这样的邪恶势力。像南京大屠杀这样凶残的大规模暴行，英美法是干不出来的。

被侵略、被殖民，当然是坏事，但正如反对专制并不排除对不同的皇帝有不同评价一样，当年日本侵占英治下的香港，香港人民并没有认为只是换了个"主子"，而是支持港英抵抗的。香港同胞对港英时代的感受，当然不同于韩国人或我国东北人民对日治时代的感受。不要说这是因为英国人的"奴化教育"比日本人成功，中国人其实最清楚两者的区别。

当年，中共在上海等地的地下活动，几乎都是在英法租界（美国在华基本没有租界）进行，一旦被英法租界巡捕抓住，首要的营救措施就是尽一切可能防止被引渡给中国政府。因为落在"英法帝国主义"手里，还能生存，而一旦落到"中国主权"之下，必死无疑。

但是，落到日本人手里的共产党人就从来没有防止引渡之说，也没有哪个共产党人认为被日本人抓住，会比被国民党抓住强。毫无疑问，日本法西斯远比英法野蛮、残暴，这不是泛言反殖民所能遮蔽，更不是什么"黄种反对白种"、"东亚反对西方"的日式"反帝"诡词所能颠倒的。

两次正确"站队"的重大意义

从以上三个方面看，民国时期代表中国主权的中央政府，包括1927年以前的北京政府和以后的南京政府，其外交和国际政治行为是相当成功的。尤其是与既颟顸自大一味虚荣，又愚昧怯懦卑躬屈膝，不懂外交也不谙世情的清朝相比，这个时期中国的外交进步非常明显。

我们只要看一个基本事实：1840年以来的清朝，和平、统一的时段比民国长，1840年时清帝国与列强的实力差距，也不比民初大，但是清朝外交，基本上就是一连串的丧权辱国。而基本处于"乱世"之中、国力相对更为孱弱的民国，在向西方列强"收回权益"和抵抗日、俄新的侵略这两个方面，反而都成就卓著，对此不能不给予公正的评价。

北京政府与南京政府，当然都有一定程度的对外依附，他们彼此之间

以及与中国其他政治势力之间，也为此互相抨击。但平心而论，这两个政府尤其是南京政府，在依附程度上与国内其他政治势力相比，还是最小的。

这或许不是因为他们更加“爱国”，而是因为他们的谈判地位更为有利，但无论如何，他们都不是“儿皇帝”，也都没有公然宣布自己是外国势力的附庸。他们的领导人也希望获得“友邦”的支持——包括支持自己打内战和镇压国内反对派，但毕竟这些领导人不需要“国际”的批准与“远方”的任命。

由于实力不强，他们在盟国中也受过气，但就说蒋介石在史迪威事件中的所为吧，他在抗战最危急的关头，对几乎是惟一救星的美国人，也还是敢于顶撞的（顶撞的对不对是另一回事），而不会百依百顺，更不至于为消除“为首者”的怀疑，就主动迎合，投其所好，去火中取栗。

民国外交的成功，首先表现在那个时代国际政治的两次大变局，即两次世界大战中，中国都进行了正确的“站队”。

应当说，这并不容易，因为珍珠港事件前，美国长期实行孤立主义，并没有刻意“拉拢”中国，而英法那时被视为衰落中的列强，对急于“崛起”的中国来讲，其榜样的魅力，远不如后来居上、成功“赶超”的新兴强国德、日——当时世界上一些急于翻身的老大帝国，如奥斯曼土耳其和西班牙，都是比较亲德的。而日本对北京政府、德国对南京政府的影响，也曾经非常大。

这样的背景下，中国在关键的变局中何以能选择与英美法而不是与德日结盟（一战中日本虽属协约国一方，但中国参战是支持英法，与日本无关）？

主要的原因，当然是日本欺人太甚，德国又是日本的盟国；而列强之中，美国在近代欺负中国最少，并且在巴黎和会、华盛顿会议、中国收回利权运动和抗战等主要关键问题上，都同情和支持中国。

但应当说，辛亥后孙中山以下许多国民党要人的英美背景，英美（尤其是美国自容闳留美运动和庚款办学以来）对中国教育的影响，以及早自晚清徐继畬、郭嵩焘以来“反法之儒”对民主共和的好印象，也起了作用。

中国人搞民主共和，尽管“尚未成功”，中国人也并非不知民主国家对外也会自私，但对民主共和的向往，还是明显影响了中国人在国际政治中的倾向性，甚至激进的中国人对苏联的好感，在相当程度上也与此有关

（当时很多人都把苏联的制度想象为一种最激进的民主）。这些潜在的因素也不容忽视。

两次“站队”，对中国国家权益的增进是非常显著的。众所周知，二战时的“站队”，使中国成了联合国安理会五个常任理事国之一（当时俗称“五强”），这是多少比中国发达的国家几十年梦寐以求而至今不可得的，也是迄今体现“中国站起来”的最大标志性事件（下文还要提到）。

而一战时“站队”的收获，今人很少谈到。

当时中国只是派出了华工，付出远小于二战，收获也无法与二战相比，但也很重要：中国借宣战之机，一举废除了对德奥两国的所有旧条约，不仅终止了德国在华扩张的势头，也开启了此后废约外交的先河。

尽管巴黎和会不尊重中国的战胜国权益，引起了国人的公愤，但正是这公愤，使与民权相关的民族主义（即不同于古代“精忠报国”“夷夏大防”观念的近代民族主义）在中国出现了第一次高潮。而随着巴黎和会上被忽视的中国权益在华盛顿会议上得到重视，中国不仅确实收回了德国遗下的侵华权益，并且顺势开启了持续的普遍“废约”“改约”谈判，取得了一系列成果。

同时，中国虽然拒签和约，但仍以战胜国身份，以参加“一战”和巴黎和会为契机，开始介入国际事务，参与多边政治游戏，并在国际联盟中积极活动，与清末中国的国际孤立（庚子时甚至是国际厌弃）状态形成了鲜明对比。

两次大战间，虽然中国因为实力太弱，仍然被（主要是日俄）欺负，但国际上普遍同情中国。日、俄对满、蒙的侵占，长期不被国际社会承认，这在当时崇尚实力政治、习惯接受既成事实的国际上，是很罕见的。

尽管在二战前，这种同情显得软弱，但日本为此退出国联，苏俄对国联也素有恶评（我们以前也跟着骂国联，现在看来是不对的），反过来恰恰证明了，这种同情并非可有可无。经过国人在抗战中的壮烈表现，战前国联的同情，演进为战后“联合国家”的尊敬，这是中国成为“五强”的基础。

民国时期中国军队对外国侵略的抵抗，可歌可泣，非常惨烈，但由于国力与体制的问题，战果常难如人意。于是，正确的“站队”，就显得尤其重要，用前述三个标准来讲，就是在尽可能地保持独立自主的情况下，付出最少的国家权益损失代价，选择站在功利上最可能的赢家、价值上最文

明进步的阵营一边，使阵营的胜利成为中国的胜利。正是这样的选择，使中国在民国时期两次成为战胜国之一，这对“中国站起来”具有重大意义。

反法西斯性质的第二次世界大战，中国参加的一方，既是胜利者，也是正义者，自不待言，就是第一次世界大战，正义性虽不及二战，但从国际政治的功利而言，中国如果选择不参战或参加另一方，结果都会非常糟糕：如果不参战，就不可能借机对德奥废约，也很难启动由此发端的普遍改约。而如果参加另一方，只要想想同为“老大帝国”的奥斯曼土耳其由于在这次大战中“站错了队”落得什么下场，就很清楚了。显然，后来的事实证明中国的选择是正确的。

而第二次世界大战中，中国如果被汪精卫等亲日派引入歧途，不要说当什么“儿皇帝”，即便是作为自主的盟国，与德意日法西斯搞到一起，那后果也不堪设想：如果日本获胜，那么中国也不过与日治下的韩国相当，战败了，中国的下场会比奥斯曼帝国还惨！至于什么联合国“五强”之一，那就更是想都别想了。

当然，由于实力弱，中国作为战胜国的权益，无论是在一战后的凡尔赛体系，还是在二战后的雅尔塔体系中，都没有得到足够的尊重，尤其是建立凡尔赛体系的巴黎和会，被中国人视为国耻，还引发了“五四”抗议；但是也应该看到，凡尔赛体系对中国的不公，后来在华盛顿会议时得到了相当的弥补，正如雅尔塔体系的不公，在斯大林死后也得到了相当的弥补一样。

总的来讲，中国在这两次（尤其是后一次）正确“站队”中的获益，对“中国站起来了”是非常关键的。当今国际上经济比中国更发达的德国与日本、人口比苏、美众多而发展也很迅速的印度、同样从老大帝国的衰落中通过变革脱胎换骨重新崛起的土耳其，都与联合国“五强”无缘，而中国早在1945年就有了这样的地位，这两次正确选择无疑起了至关重要的作用。

共赴国难：抗日战争中的“正面”与“敌后”

承认民国政府在两次世界大战中“站对队”的重要性，当然不是轻视国人自身的努力。

拿抗日战争来说吧，中国军民的浴血奋战，就是“站队”能起作用的前提。尽管中国军队的战绩并不理想，这场战争也不是仅靠我们自己打赢

的，但正是由于国人的屡败屡战，坚持到底，绝不投降，才赢得了世界的尊敬，使反法西斯阵营的胜利成为中国的胜利，得到了“站队”的果实。如果中国政府像汪伪鼓吹的那样投靠了日本，站错了队，也就谈不上什么果实了。

说起来，抗日战争和辛亥革命，这两件大事，20世纪的中国人都引以为豪。但在共同的自豪下，不同的解释也有很大冲突。

共产党武装实力弱，对日作战规模小，歼敌少，牺牲官兵较少，尤其是将领极少牺牲。但中共武装从无成建制降敌成为伪军之例。相对其实力而言，或相对其损失而言，其作战效率应当说是超过国民党的。

就抗战而言，核心的争论就是国共两党谁的功劳大。与此相关，过去还有在迫使日本投降方面，美国与苏联谁起的作用更大的争论。大陆曾强调说，美国人打海岛扔原子弹都不管用，苏联人一出兵日本就投降了。自从中苏闹翻后，就很少这样说了。

但国共之间的互相指责——你说我“游而不击”，我说你“消极抗日”——却一直没有停息。近年来，这两种说法都逐渐淡出，我们这里一方面仍强调共产党是抗战的“中流砥柱”，另一方面也承认两党各有贡献：国民党军队在“正面战场”、共产党军队在“敌后战场”，都功不可没。这无疑是一大进步。

不过认真想来，所谓国、共军队分别在“正面战场”和“敌后战场”抗日，这个提法语出有因，却很不准确。

首先，当时中共中央所驻的陕甘宁边区，并非“敌后根据地”。她三面接壤于大后方国统区，东面则隔黄河与日本人对峙。沿黄地区设有神府、两延（延川、延长）两个河防司令部，两司均隶属于八路军“后方留守兵团”。这里所谓的“后方”，当然不是敌后，而是“我后”，以这一战略后方为依托的河防作战，自然不是什么“敌后”行动，而是“正面战场”的一部分。

河防作战规模不大，但被广泛宣传为我党抗战样板的平型关、阳明堡等著名战斗，也都不是“敌后”作战。这几次战斗，都发生在当时中国统帅部统一部署的晋北、太原保卫战中，国民党军队的正面抗击，与八路军的侧后方伏击，实际上是同一场战役的不同战术部分。

尤其是平型关之战，国民党军在关门，正面阻击敌主力；八路军则奉命从侧后伏击日军辎重队，两边枪炮互闻，硝烟互见。这种战术上的侧后方，如果也算“敌后”，那举凡淞沪、忻口、徐州、武汉等正面战场上的所

有重大战役，均有这种“敌后”作战，它也就不成其为八路军、新四军特有的作战方式了。

我们能说，在台儿庄会战中只有孙连仲、池峰城坚守台儿庄是“正面战场”，而从侧后方出击日军的汤恩伯部是“敌后战场”吗？

实际上，我们出版的许多抗战史著作在关于“正面战场”的描述中，并不回避中共武装的活动。例如《中国抗日战争史地图集》的“太原会战”一章中，载有“太原会战中国军队指挥系统表”，在第二战区司令长官阎锡山、副司令长官黄绍竑辖下，朱德率领的第十八集团军与其他国军（第二、六、七、十四、二十二集团军及若干单列军、师）赫然并列，正确反映了这场会战的作战序列。

整个太原会战，从1937年9月11日持续至11月8日，空间则包括晋北、忻口、娘子关等地。在此期间，八路军（即第十八集团军）在会战区域内，配合友军进行了平型关（9月25日）、阳明堡（10月19日）、七亘村（10月26、28日）、黄岩底（11月2日）、广阳（11月4、7日）等战斗。（武月星主编：《中国抗日战争史地图集》，中国地图出版社1995年版，86－90页）这些战斗属于正面战场，应该毫无疑问。

该书并明确指出：“太原失守后，八路军在敌后展开游击战，开始了创建抗日根据地的斗争。”

换言之，中共真正放弃在战役层面配合“友军”的正面抗击，而转向“独立自主的山地游击战”，是在太原陷落以后的事。此后，中共以其独立开辟的“敌后”根据地为依托，与日军周旋，其军事行动与正面战场虽有客观上的战略呼应，但已无战役协同。从这时起，才有了真正的“敌后战场”。但众所周知，此后平型关式的作战已极少发生。所以中共抗战中最著名的几仗，其实还多是在“正面战场”打的。

然而有趣的是，长期以来我们却乐于把“正面战场”说成是国民党独家包揽的，这就抹杀了中共在正面战场上的贡献。

这当然不是谦虚所致。

实际上，人们清楚地知道，尽管平型关、广阳和阳明堡都属于整个抗战期间中共武装所打的几次最著名的仗，但是与正面战场国民党军队的大规模作战行动相比，这些仗都显得很小，就指挥关系而言，当时这些仗也都是按中国统帅部的部署进行的。算上它们，也不能说正面战场就是中共主导，而如果把它们归入正面战场，那其后在敌后战场就没有什么大仗可

说了。

因此，不如把“正面”之功让掉，把平型关等役的战果都算入敌后战场。因为敌后虽也有国民党军队作战，但相对而言，其战果不足道。平型关等战斗与正面战场国民党军的会战无法并论，与敌后国民党军的作为相比，还是突出的。这样把“敌后战场”都算在中共名下，就可以与“正面战场”并驾齐驱了。

但这种说法既不符合史实，也有违于军事常识，其实对评价共产党在抗战中的贡献也未必有利。今天应当说，抗战初期，中共武装在正面战场上还是颇有作为的。而另一方面，国民党军队在敌后地区的活动也不能忽视。

事实上，抗战前期，国民党在敌后的力量强于共产党，但与正面战场当然没法相比。而敌后的国共摩擦一直很激烈。摩擦中，国民党由强到弱，而共产党则由弱到强。到1940年夏，新四军击败韩德勤部，与八路军南下部队会师，标志着敌后国共力量的对比完全扭转。稍后的“百团大战”，虽然主要是一次大范围破路运动而不是一场歼敌作战，并且这种行动方式随即受到毛泽东的批评而没有延续，但它确实是八路军抗日斗争的高潮，而且按我下面要讲的定义，它也确实履行了敌后战场的使命。此后，敌后战场虽然仍有国民党军的活动，但这里的抗敌主力的确是共产党了。

不过，无论国共摩擦多么激烈，他们都没有放弃抗日，都在正面与敌后作出了牺牲。今人在正面与敌后的歼敌比例上做了很多文章，也有很大的争论。实际上，确切的数字是很难搞清楚的。

其实，在当时对日战争的总体形势主要取决于正规战（不仅是中国战场的正规战）的情况下，敌后游击战的歼敌数量多一点少一点，并不是最重要的。这一战场的使命，是使日军无法有一个稳定的后方。

从这个意义上来讲，国共双方在敌后控制的地盘，就是对抗战的贡献——直接取之于沦陷区的地盘自不待言，就是在国共摩擦中取之于对手的，只要他比对手更善于保持这些地盘而不被日本人夺去，也可以算是对抗战的贡献。

1921—1922年召开的华盛顿会议上，中国终于埋葬了“二十一条”，迫使日本交还青岛和胶济路权益，实际上完成了纠正巴黎和会错误、消除德国侵华“遗产”（制止日本继承这一“遗产”）的任务。

抗日与摩擦：关于“积极”与“消极”的讨论

这里应该指出：游击战作为对抗入侵强者的作战方式，弱者别无选择，是无可非议的。

当时国共两党都是从全球角度考虑战局的。第一，双方都是坚决抗日，决不屈服；第二，双方实际上都把胜利前景寄托于反法西斯阵营的全球胜利；第三，双方都有保存实力以待时变、再行逐鹿问鼎的主意。

而只要抗战前途取决于反法西斯阵营的全球胜利，那么中国战场的地位，就取决于重庆政府的坚持到底。

因此这里的关键，还不在于“正面战场”、“敌后战场”战果的孰大孰小，而在于国家主权体现者的态度。从国际法角度和世人的眼中，一国属于哪个阵营，是由该国主权体现者的态度决定的，而不是由反对派和在野党决定的。

当时，在国际上代表中国主权的是重庆政府，如果它像汪伪那样投靠了日本，中国这个参战国就属于轴心国一方，而非反法西斯盟国一方了。

国内存在着反对派的抵抗运动，并不能改变这一点，这正如保加利亚、意大利这类国家存在着反法西斯抵抗力量，这些力量也被视为英雄，但这并不能改变该国属于轴心国、也就是二战的战败国的地位。

所以，如果重庆投降了，即便延安再抵抗，中国也难逃“日本胜则为其奴仆，日本败则为其殉葬”的悲剧命运。

甚至，延安的抵抗者后来即便推翻了重庆的附敌政府，都未必能改变这一点。就像意大利，早在1943年其国人就推翻墨索里尼，反正到了盟国一边，但战后它还是要作为战败国，接受割地赔款。然而如果反过来是延安投降了，只要重庆坚持抵抗，中国就仍然属于盟国阵营，战后仍会是“五强”之一。

也许读者会说，法国维希政府投降德国后，盟国阵营不是承认了戴高乐的抵抗力量“自由法国”为法国主权代表，法国在二战后不是也成为战胜国了吗？这里我要说，当初在这个问题上是有争议的，而且维希政府虽然屈服于德国，却没有加入轴心国，而是声称中立，戴高乐也是前法国政府要员，不是反对派。如果不是戴高乐，而是由法共作为抵抗力量的代表，法国后来的地位可能就不一样了。

当然，事实上重庆与延安都坚持抗日直到胜利，这是非常不易的。

包括国共两党在内的中国军民，都为此付出了巨大的牺牲。相对而言，国民党军队的实力强，对日作战规模大，歼敌多，牺牲的官兵包括高级将领也多得惊人，但是另一方面，“国军”战败降敌成为伪军的，也不少。

而共产党武装实力弱，对日作战规模小，歼敌少，牺牲官兵较少，尤其是将领极少牺牲。但中共武装从无成建制降敌成为伪军之例。相对其实力而言，或相对其损失而言，其作战效率应当说是超过国民党的。

总之，两党在抗战中各有长短。计较两党中谁的贡献更大，远不如认真总结经验教训更重要。

国民党将领在抗战中牺牲的固然很多，但投降日寇、成为伪军的也不少。后者当然是国民党方面的一大耻辱，不过这就能说明国民党“消极抗日，积极反共”吗？

假如答案是肯定的，那后来内战中国民党将领投降共产党的不是更多吗？这能否说明国民党只是“消极反共”呢？

当然不能。因为这些将领之投降，并非国民党政府所授意。降共如此，降日亦然。国民党降将多，说明这个长期执政的独裁党许多成员暮气深重，斗志远不如当时作为新锐革命力量的共产党。而这个斗志差是对所有敌人，并非仅对日本人而言。

有趣的是过去我们的解释却采取“双重标准”：

国民党在内战中降将多，证明他们不正义，所以众叛亲离。

——他们在抗战中降将也很多，难道证明抗日不“正义”？

国民党在抗战中降将多，证明他们不抗日。

——他们在内战中降将更多，难道证明他们不反共？

事实上，国民党在抗战中表现的斗志还是远远超过其在内战中的表现的。其主流派（即以蒋介石为代表的重庆政府）尤其如此。

与组织高度一元化的共产党不同，所谓“国民党”，当时是个多派系的庞杂复合体，在重庆眼里，其某些派系之异己，比共产党好不到哪里。

从资料中不难发现，投降日本人的“国民党将领”，基本上都是敌后的杂牌军、故主失败后无所依归的东北军、西北军旧部、地方军阀与豪强，有的是否国民党员，尚未可知，称为国民党将领，实不如叫非共产党将领更确切。

而重庆政府直接指挥的嫡系（即所谓中央军），乃至大的国民党派系

如桂系、阎系等，都极少有将领降日的现象。即便像衡阳守将方先觉那样力战至绝境而被迫投降的，也只是作了战俘，并未当“伪军”。

抗战中的杂牌军、地头蛇们，当然也有好样的，但很多人的确是见风使舵，有奶便是娘，为国抗日固然消极，为蒋反共也不热心。

典型的如“泰州二李”（李明杨、李长江），国共摩擦时亲共中立而拒绝受命于蒋，鬼子来了又降敌附逆而为虎作伥。他们可以说是“消极抗日、也消极反共”的。

而蒋、桂、阎等国民党主流派，反共固然比他们积极，抗日更比他们坚决。正如中共也是抗日、反国民党都很积极一样。

所以，那种国民党“消极抗日、积极反共”的说法，和共产党“破坏抗战，危害民国”的说法一样，都是偏颇之论。

把“抗日”与“摩擦”对立起来是一种理想化的价值判断。但令人遗憾的是，史实并非如此：

那时的中国，总的来讲，国（国民党主流派）共双方抗日、摩擦都比较积极。高概率的降敌现象，则出现在那些为自利自保而拥兵，对抗日与反共都消极的地头蛇中。

或者说，越是对重庆或对延安忠诚的势力，在抗日与摩擦中就越坚决、越不妥协。而那些无原则无立场的军头，朝秦暮楚本不足奇。其中不少人如吴化文、刘子仁、邢仁甫、郝鹏举等都曾投国、投共又投日。把他们的行为记在国民党或者共产党的账上，都是不合适的。

从五四抗争到华盛顿会议：不同往昔的“红白脸”互动

抵抗日、俄新的侵略和向西方列强“收回权益”，是民国时期“中国站起来了”的两个主要方向。前者要靠军事手段，而后者则主要是外交谈判。

如前文所述，中国靠正确站队，在一战中首先废除了与德国和奥匈的不平等条约。但是日本人抢占了青岛等德国侵华“遗产”，巴黎和会未能主持公道，这激起了中国1919年的“五四”爱国民众抗议浪潮。

根据现今的研究，我们知道，这场抗议其实得到了当时许多北京政府主流人士的同情、默许乃至支持，否则不可能有那么大声势。实际上，可以说是政府与民间，一个唱红脸，一个唱白脸，向列强施压。

然而耐人寻味的是，19年前，清朝的老佛爷与“奉旨造反”的拳民也对列强唱过这么一出。但结果形成鲜明对比：

19年前那场红白脸的闹剧，除了私心自用的老佛爷先杀了几万教民，后杀了几万拳民，使中国人流血成河之外，对外只招来了空前绝后的奇耻大辱、闻所未闻的巨额赔款，和国际社会的普遍嘲骂。

而19年后，第二场红白脸抗议，却成了典型的正剧。

中国人没有流血，外国人叹为观止，抗议的声音引起广泛的国际同情，列强也不得不正视。在两年后的华盛顿会议上，中国终于埋葬了“二十一条”，迫使日本交还青岛和胶济路权益，实际上完成了纠正巴黎和会错误、消除德国侵华“遗产”（制止日本继承这一“遗产”）的任务。

在这次会议上，中国还对所有列强全面提出修改不平等条约的要求，其中包括关税自主、取消治外法权、撤退驻华军警、退还租借地等。

列强表示同情中国的自主愿望，同意就关税自主、废除领事裁判权等问题与中国谈判以求逐步解决。此外，在日本同意交还青岛的同时，英国允诺交还威海卫，法国允诺交还广州湾。

这些成果都极大地鼓舞了国人。

显然，1900年与1919年，同样是针对涉外问题的官民互动，过去的教科书把两者都定位为“爱国运动”，但两者结果却完全相反。

这当然不是由于中外实力的对比有多大的变化，因为1919年中国国内的分裂与对外的相对弱势，不亚于1900年。

之所以能有这样的结果，就是因为五四的“民国”不同于庚子的大清——它是推翻大清的产物，而五四的“公民”不同于庚子的拳民——五四人物几乎都有谴责庚子拳民排外的言论。

五四的背景，是一场“启蒙运动”（它的局限性我们以后会谈到），但庚子的背景，却是一场皇权疯狂和“怪力乱神”风潮。

五四与庚子的对比，体现了民国以来中国的进步，尽管那时无论“民国”，还是“公民”，都还只是方向，“尚未成功”。

而华盛顿会议对中国有利的安排，是国人五四爱国浪潮的果实（当然也成功地利用了英美对日矛盾），在“中国站起来了”的过程中，也是重要的一环。

然而，由于华盛顿会议国内受到广州革命政府的抵制（会议邀请了广州方面，但孙中山不承认北京政府，拒绝合组代表团），国际上也没有苏俄参与，它长期以来便得不到应有的评价。

一些学者甚至指责这次会议“加深了中国的半殖民地化”。其理由就是

会议一般性表态多，具体成果则大都还要到会后讨价还价，中国收回青岛和胶济路时，也答应了一些条件，如青岛要开放为通商口岸等等。

当然，华盛顿会议只是中国收回权益历程中的一步，要求一次会议就能解决所有不平等问题，无疑不现实。但是中国在这次会议上至少没有损失权益。

有人把中国收回青岛时答应开放为商埠也看成损失，其实对外开放符合中国利益今天已是常识，今天我们的开放口岸也比当年多得多了。

晚清的“被动开放”之屈辱和不平等，在于“被动”，而不在于“开放”。我们谴责用炮舰轰开我国国门的侵略者，却不必欣赏清朝的闭关锁国。

民国时期，开放已是国人所需，中国本来也不打算收回青岛后，把它封闭起来变成死港，收回青岛的协议，更不是在炮口下签订的，怎么能说中国没有所得，反有所失呢？

更有甚者，一些学者还把华盛顿会议“在修约问题上不情愿地迈出微小的一步”和苏俄宣布“废弃一切在华特权”作对比，称赞苏俄如何善待中国。这真是太离谱了。

我们知道，苏俄当时不仅发表了动听的《卡拉汉对华宣言》，甚至还允许俄远东“分离”，成立“远东共和国”，但这与列宁的第一个外交杰作《布列斯特和约》一样，只是基于临时需要的姿态。苏俄本来就没有想让远东“独立”，也并没有真想归还中国什么权益。

如前文所述，俄、日实际上是民国时期不仅没有收缩、而且还力图扩大其在华权益的仅有两个列强，在蒙古、新疆和唐努乌梁海，苏俄都做了沙俄想做而没能做的事。

至于说到不平等条约，可以说，中国摆脱的最后一个不平等条约，就是1945年雅尔塔体系中的那个中苏条约。而如下所述，除了那些已经永久化的侵华成果外，俄国从中国攫取的东西后来确实放弃了一些，为此我们应该感谢的，与其说是列宁，还不如说是赫鲁晓夫和叶利钦。

第十一章　“半殖民地”状态的终结：再谈中国“站起来了”的历程

“革命外交”：“修约”、“废约”和“改约”

中国不屈不挠的抗战，使世界刮目相看，全球两大阵营都要争取中国人心，各国都宣布放弃在华特权，交还租界，取消领事裁判权。1943年1月，中美、中英签订了平等新条约，其他盟国也随之跟进。这些条约，有的虽留有若干尾巴，但与晚清的旧约相比，已有根本的不同。新旧条约的更替，标志着民族解放在法理上的完成。抗战胜利，则把法理上的完成予以彻底实现。中国的主权和独立地位，是毫无疑问地确立了。

华盛顿会议确立了：

1）尊重中国主权与独立、领土与行政完整，

2）任一列强不得在华谋求特殊利益，

3）任一列强不得就解决中国与所有外国关系中的既存问题（即改约问题）进行谈判，笔者称为“对华三原则”。

平心而论，这三项原则，既反映了一战与五四以后，中国国际地位的提高、列强间的矛盾与制衡对于中国维护国权的可利用性，也反映了列强的自私和力图维护既得利益的图谋。

根据这些原则，某些列强独有的在华权益，例如不是所有列强都有的在华租界与租借地，应该通过个别谈判归还中国。到抗战时，中国已通过这一方式收回了青岛、威海卫、广州湾（即湛江，法国于华盛顿会议后承诺交回，但未具体实施。抗战时法国维希政府“交还”汪伪，成为日占下的沦陷区，抗战胜利受降时才真正光复）与胶济路，还有旅大（旅顺与大连）、九龙与中东路未能收回。

而普遍性的问题，主要是关税权、治外法权等，在这些问题上，不仅所有列强，而且所有与中国建交的外国，包括巴西、秘鲁、墨西哥等与中国类似的国家，在华都有类似权益。

当时，列强原则上也承认这些权益不公平，要改变，但强调此种改变要与中国自身的改革相联系。如关税自主，要与废除厘金相联系；取消治外法权，要与中国建立近代法治相联系。

这当然体现了列强尽量延长这些权益的自私企图，并且也与尊重中国主权相矛盾。

但今天，我们也应该承认，这些改革都是中国进步所必须的，符合我们自己利益。事实上，晚清以来，西方列强的对华影响一直就是两面的：一方面，给我们带来耻辱和压迫；另一方面，近代以来中国的许多进步，也确实是迫于外力。

今天看来，别人逼着我们进步，当然让我们很不爽。但是扛着这些压力，坚决不改革（如同庚子时的慈禧），难道就很爽吗？所以，对这些进步，应该秉持谭嗣同的态度：压迫要抗争，改革更要主动，“华人不自为之，其祸可胜言哉！”

民国时期的外交，就是一面抵抗外侮，一面推进改革。为此，按华盛顿会议的上述原则，1925年，北京政府开始就改变不平等条约，与各国进行实质性谈判；1926年，“国民革命”兴起，广州、武汉两个国民政府，对外采取了更为激进的立场；1928年，南京政府完成北伐，大体统一了中国，遂继续推进上述谈判。

恢复关税主权与司法主权

到1931年“九一八”事变发生时，这些谈判有了很大进展：在关税权方面，通过一些国家旧约到期另订平等新约（美国带头在旧约未到期时主动改订新约），并推动其他国家也相继改约。到1930年，最后一个顽抗的国家——日本，也被迫接受改约，中国终于完全实现了关税自主。这对保障国家收入、发展民族经济，都有很大意义。

在废除治外法权（主要是领事裁判权）方面，中国经过艰难谈判，也与不少国家达成一致。

对于未达成一致的列强，中国则采取单方面行动。1929年12月28日，国民政府公布《撤废领事裁判权特令》，自行宣布从1930年1月1日起，废除列强在华司法特权。这一无需与有关国家协商、而自行废权的强硬做法，引起列强激烈抗议。中国事实上也未按期实行。但此举毕竟迫使列强承认，自该日起，治外法权要“逐步”取消。

1931年5月4日，国民政府再次自行公布《管辖在华外国人实施条例》，明确宣布，对在华外国人拥有司法主权。虽然在此后的“实施”中，仍然打了折扣，但是至少在形式上，宣布操之在我，仍然意义重大。

其实众所周知，很多在华外国人与外国公司，现在仍然受到特殊照顾，这种所谓“超国民待遇”，至今仍在引起非议。而在号称激进的“文化大革命”中，在华外国人被指为“反革命”的（如著名的李敦白等人），最多只是被驱逐而已，当时甚至没有像当年国民政府对牛兰夫妇那样审判他们。

不过，只要这些照顾操之在我，就谈不上是国耻。当然，在“文化大革命”的“恶法”下的平等，是否值得争取也是问题。“文革”中不像当年我们杀中国自己的“反革命”那样，杀在华外国人，没人认为值得非议。而当年在国民党政府的镇压下，共产党人托庇于外国司法特权，更没有人认为是“卖国行为”，反倒是北京政府闯入苏联使馆捕杀在彼避难的李大钊等中共烈士，受到强烈谴责。

这一切都说明，在神圣的主权之上，确实还有若干更神圣的道义原则。而废除治外法权与国内法治改革挂钩、关税自主与废除厘金挂钩的做法，虽然不值得称道，但废除治外法权的进步意义，需要国内法治进步的条件才能体现（类似地，关税自主的进步性需要废除厘金才能体现），应该是没有疑义的。

政治多元化与外争国权的关系

无论如何，当时中国在这些问题上，都取得了很大进展。同时，在废除厘金、改善法治方面，也取得了明显进步。

由于这一时期存在着北京、广东、武汉、南京等不同的民国政府，今人于是有北京政府的“修约外交”，广州、武汉政府的“废约外交”和南京政府的“改约外交”之说。而后两者，当时又被这两个民国政府称为“革命外交”。

学术界如今对三者中何者贡献更大，仍有争议。

过去，国共两党都宣称“北洋政府”（即北京政府）“卖国”，而广东国民政府“反帝”，南京政府更自称其“革命外交”与广东政府一脉相承，而共产党则否定这种继承性。

今天，两岸学界一般都承认，三个民国政府与1949年后的新中国，都为纠正不平等做出了贡献。

有的学者对南京政府的外交评价较高，因为上述纠正不平等的努力，大都是在这一政府时期收获成果的。

但也有人认为，南京政府的“革命外交”，说得多做得少，在实质性问题上的进展，并不比北京政府大多少，倒是过去所说的“北洋军阀”更为努力，他们的外交“不同程度地推进了‘取消不平等条约’的进程”，而南京政府只是摘桃子而已（申晓云：《国民政府建立初期“改订新约运动”之我见——再评王正廷“革命外交”》，《南京大学学报》2001年第1期）。

但不管谁的贡献更大，他们都有贡献则是肯定的。改订新约，收回权益，是抗战前历届民国政府前后相继的目标，而这个目标的彻底实现，一直要到20世纪末我国收回港澳。正如王建朗先生概括的：“它是几代人和数届政府不断努力的结果，其中既包括最后毕其功的中华人民共和国政府，也包括一直以革命党人自居的南京国民政府，还包括具有更大的妥协性的北京政府。”（王建朗：《中国废除不平等条约的历史考察》，《历史研究》1997年第5期）

从1922年华盛顿会议确定谈判原则，1925年实质性谈判开始，到1931年这段时间，虽然没有完成纠正不平等条约的整个过程，但其进展是很明显的。如果考虑到中华人民共和国成立近半个世纪后，我们才收回香港澳门，就不能不承认，在那短短几年内，又是在内忧外患天灾人祸如此之多的乱世条件下，中国能接连收回青岛、威海、湛江等重要口岸和许多租界，实现关税自主，在取消治外法权方面取得关键进展，堪称奇迹。

为什么能够如此？

除了今人提到的种种原因，尤其是国内官民互动的红白脸抗争、成功利用了国际形势和列强间矛盾的“站队”外交等主要原因外，还有一个并非主要但人所未言，因此笔者认为值得提出来讨论的原因，那就是辛亥以后，中国政治的多元化。

这种以群雄逐鹿的方式，而不是以宪政下政党竞争方式存在的多元化，尽管会削弱对外抗争的国力，但是如前所述，多元力量对政治合法性的竞争，也促使其中的每一元都尽量表现“爱国”而不敢“卖国”，因此，在同等国力的条件下，它的对外，往往表现得更加积极。

中东路事件：“革命外交”的最大挫折

如果说，1931年前的废约外交、或者国民政府所称的“革命外交”，在

向列强收回权益方面，都取得了不小进展，那么惟一的重大挫折，就是在对俄方面。

苏俄在掌权之初，发表那两个好话说尽的对华宣言，但地位一稳就不认账。1924年的中苏《解决悬案大纲》，苏方再不提什么“无条件放弃”，而是要挟中国必须以天价赎回中东路，在未能赎回前，则实行中苏共管。但此后，连中苏共管也没有兑现，中东路仍是苏俄的禁脔。

在“革命外交”的高潮中，易帜不久的张学良东北当局，在民国中央政府支持下，想要解决这一问题，先是要求兑现中苏共管，遭拒绝后，试图强行收回中东路。现在看来，年轻气盛的“少帅”此举确实太激进，而且由于反共的意识形态作祟，使他没能正确判断国际博弈的局势。

如前所述，当时中国外交喜欢利用列强间的制衡，这一策略在很多情况下也确实奏效。而那时列强基于“恐共”情绪，有一致排苏的倾向，尤其是与俄国在东北久为争夺对手的日本，更是如此。中国当局因此认为可以利用这种形势，迫使苏俄让步。

不料，俄、日与其他列强不同，作为对华野心最大的两个列强，两国虽有重大利益冲突，但一旦意识到中国的行动对其野心产生严重阻碍，为对付中国，两国常常会达成妥协，这对中国来说是非常致命的。

整个民国时期，中国联手西方列强来抗日、拒俄，有时成功，有时不成功，但也不至于酿成大祸。但在向西方列强收回权益的斗争中，俄、日基本上是败事有余（苏俄对北京、南京政府的废约外交，只有指责从无助力，表面是鼓动更激进的“反帝”，实际是乐见中国与西方闹僵；日本更是中国废约外交的强硬对手，其态度比西方列强更为顽固），而中国的联日制俄和联俄制日企图，则常常会吃大苦头。

在中东路事件前，中国政府才刚刚与日本就一些悬案达成妥协，并恢复了邦交。事件之初，中国其实是设想日本在东北会对苏俄形成牵制，使后者不至于为所欲为。但没想到，事件一发生，日本立即敏感地察觉到，中国若能收回中东路，也就可能收回满铁，因此立即公开声明严厉警告中国政府不得触犯日本在东北的权益，否则必以“极端方法”来报复，同时对苏俄的行动则不置一词。这与中国政府的预期完全相反。

对苏俄来说，日本的声明无异于一种暗示。苏俄没了顾忌，果然放手采用“极端方法”来惩罚中国。1929年8—11月间，苏俄公然不宣而战，出动陆海空大军从满洲里、绥芬河、同江等几个方向对中国发动大规模入

侵。东北军力不能敌，全面溃败，两个主力旅与松花江舰队惨遭覆灭，旅长韩光第等大批官兵殉国。苏军先后从同江攻陷富锦，从满洲里进占海拉尔，从绥芬河侵踞密山。丧师失地后，张学良被迫接受屈辱条件，收回中东路之举彻底失败。

显然，此一事件中，张学良的鲁莽败事应该受到指责，但他收回中东路之举，从维护中国主权的角度来讲是不错的。

另一方面，既然中国实力未逮，苏俄抗拒中国收回中东路，也可以理解。但这毕竟是在中国土地上发生的外交事件，苏俄以武力解决外交冲突，在中国一枪未发的情况下，对中国发动大规模侵略战争，不仅强行恢复了苏方垄断中东路的事实，还强迫中国签订了《伯力协定》，推翻了原来《解决悬案大纲》中关于中苏共管的文字，实际上是变本加厉地损害中国，这不能不说是极端的蛮横。

本来，当时的外交中常有漫天要价、就地还钱的游戏。就在几乎同时，中国单方面废除治外法权的激进做法，也引起西方列强抗议，但最终还是以“废权应逐步解决”的方式，取得了双方妥协。但是俄、日就不是这样，他们对中国的诉求是“一步不让，加倍报复”，终于把中国逼到了墙角。

“解脱百年枷锁”：对日抗战中废约的实现

中东路事件的恶劣后果，不仅是中国收回路权的失败，更严重的是，暴露了东北军的虚弱，摧毁了“少帅”的抵抗意志，“启发”了日本放手蛮干，仅仅两年后，日本就发动了“九一八”事变。此后，中国进入了抗日救亡时期，外交上的改约谈判，被压倒一切的军事斗争所中断，长达10年之久。

世界大战全面爆发后，民国政府在对日宣战时，依国际惯例，单方面宣布废除与日本的全部旧约，并没收敌产，同时一面对日抗战，一面向盟国列强再次提出废约问题。

这与一战时，中国只对敌国（德奥）废约，大有不同。这当然与中国在二战中的贡献与牺牲都比一战时大得多有关。

1942年初，美英苏中领衔联合26个盟国，发表《联合国家宣言》，这是中国首次被称为“世界四强”之一。国际地位的上升，与不平等条约的存在，已形成不可接受的巨大反差。宋美龄就此在《纽约时报》发表长

文，借严厉批评英国抗战不力还对中国摆谱，提出了彻底废约问题。宋文引起的震动，迫使罗斯福总统出面与英国协商后，英美同时宣布废除旧约，交还权益。而日本获知情报后，也抢先与轴心诸国作了类似声明。

至此，由于中国不屈不挠的抗战，使世人刮目相看，全球两大阵营都要争取中国人心，“九一八”事变前谈判没能解决的问题，遂告迎刃而解。各国都宣布放弃在华特权，交还租界，取消领事裁判权，结束晚清以来的不平等旧约，与中国另订平等新约。

日本此举当然只是作秀，因为自中日两国宣战之日起，旧的条约关系就已经被中国废除，只有在军事上打败日本的问题了。

而同盟国列强的“弃权改约”，则意义重大。1942年双十节，美英两国同时宣布弃权改约。1943年1月，中美、中英签订了平等新条约，其他盟国也随之跟进。这些条约，有的虽留有若干尾巴（如港九问题仍未解决），但与晚清的旧约相比，已有根本的不同，举凡海关、租界、驻军、司法、邮政等等外国特权，一概取消，其平等条约的性质，世所公认。

当时仍在战争状态下的重庆与延安，都隆重庆祝了这一“中国站起来”的日子。重庆民众高唱：“中美中英新条约，同时签订在两国；百年来奴隶枷锁，今日才真正解脱。这光荣灿烂的新约，是五十年奋斗的结果。”而延安军民也在音乐名家安波和吕骥创作的陕北秧歌《庆祝废除不平等条约》的曲调下，进行狂欢：“我们欢腾，我们鼓舞，我们庆祝不平等条约的废除。这是民族的光荣，人民的光荣，革命先烈的光荣，国共两党的光荣！我们解脱了百年的枷锁，取消了莫大的耻辱。”

“半殖民地”色彩的消除

《庆祝废除不平等条约》歌中还提出：“要把新约变成实际。”这句话，来源于中共中央《关于庆祝中美中英间废除不平等条约的决定》。《解放日报》对此解释说：过去百年可以分为两个阶段：1921年以前，是“中国国际地位日益下降的阶段”，以后则是民族觉醒、国权渐复的阶段，终于在今天“使中国一跃为世界四强之一，而获得了今日不平等条约之废除与平等新约之签订”。当然我们还必须打败日本，赢得抗战胜利，否则“不平等条约之废除还是一纸空文”，“一切平等条约的规定便不能实现”，只有抗战胜利了，才能取得“民族解放的彻底实现”。（《解放日报》1943年2月4日社论）

显然，无论1921年作为两阶段的分野是否有争议，但百年来中国国权先降后升，而新旧条约的更替，标志着“民族解放”在法理上的完成。抗战胜利，则把法理上的完成予以“彻底实现”，这些论断是重庆、延安的共识，也是符合实际的。

过去，我们认为1949年以前的中国都属于“半殖民地”。“半殖民地”其实是个很难严格定义的概念，但通常它都指一种国家主权严重缺失的状态（完全没有主权就是殖民地了），并且这种状态为法律（包括国际法、条约）所确定。从这个意义上讲，晚清以来，尤其是甲午以来，中国连海关都不能自主的状态，被说成是“半殖民地”是有道理的，虽然很难严格定义“半殖民地地位”，但说中国那时的地位具有“半殖民地色彩”，应该没有问题。

但是这个概念不能用于以下几种状态：

第一，不能用于没有法律承认的战时领土损失与其他战争中的被动局面。例如，1941—1944年间德军占领着苏联部分领土，我们不能说这就表明苏联那时是“德国的半殖民地”。任何战争中，都有进攻方和败退方，但只要败退方没有认输称臣，就不能说它成了殖民地或半殖民地。

第二，不能用于“操之在我”的待遇给予，包括对政府和对公民的待遇在内。例如，根据北约这个主权国家间的自愿同盟，美国在英、德等欧洲国家都有驻军和基地，但不能因此就说，英德等国是“美国的半殖民地”。这些年来，我国为“招商引资”，曾给予不少外国公司税收优免等所谓“超国民待遇”，这类政策是否合适，也可以讨论，但同样不能说我国因此就成了这些外资所在国的“半殖民地”。

第三，弱小国家在国际政治中的博弈实力和话语权不如大国，当然令人遗憾，但只要自己主权范围内的事务能够自主，也仍然不能说它们就是“半殖民地”。弱小国家完全可以是独立国家，否则，这世界上就没有几个国家可称之为独立的了。今天的国际政治，显然还远非平等，例如包括我国在内的联合国安理会五大常任理事国，就比一般国家说话管用，但这当然不能说明，其他国家就是“半殖民地”。

根据上述标准，我们似乎可以说，自1942年不平等条约废除后，中国就结束了“半殖民地”状态。尽管这时抗战还处于艰苦的相持阶段，大片国土仍未收复，即使抗战胜利后，乃至1949年后的很长时间，中国或因内战而自顾不暇，或因贫弱、孤立而说话不太管用，但是，中国的主权和独立

地位，是毫无疑问地确立了。

中国已经跻身于“列强”？以入越受降为例

更重要的是，作为国际社会的一员，中国的影响也因抗战大为增长。继中国第一次俨然以“四强”之一的身份参与领衔反法西斯阵营几十个国家的联合声明之后，中国又接连作为阵营领导国之一，参加了开罗三方会议、敦巴顿橡树园双三方会议，联署了《关于普遍安全的四国宣言》与三国《波茨坦公告》，并最后因上述资历，而理所当然地成为联合国安理会五大常任理事国之一。

以中国当时的实力，充当这“三、四、五”，能否名至实归，当然有争议。事实上，当时主要是美国在力挺中国，尚未光复的法国并无发言权，英国是在美国的说服下，勉强接受中国进入“列强”的，而苏联则坚决反对。

联署宣言还勉勉强强，“巨头”会面绝对不行，斯大林是坚决不接受与中国领导人平起平坐的。开罗会议，有蒋无斯；德黑兰、雅尔塔会议，有斯无蒋，而筹建联合国的敦巴顿橡树园会议，不能没有四方参加，苏联也还坚持要搞成“双三方”（美英苏和美英中分别开会）会议，就是不愿与中国并肩而坐。

联想到，雅尔塔会议苏联如此坑中国，1949—1950年毛泽东第一次访苏如此不痛快，俄国人要平等待我，还得假以时日。

但是无论如何，抗战后中国地位的提高仍然是飞跃性的。应该说，如果一些原先议定的事项能够实现，中国的“列强”地位会更加名副其实。

例如，中国军队战后赴日受降并参与占领日本，原来已有方案，如果实现，那就与欧洲的四大国分占德、奥一样，对战后国际格局会有重大影响。但是由于战后中国陷于内争，美国又为避免苏军进入日本而改变主意，决定单独占领，原案便未实现。

然而即使如此，中国参与国际事务的能力，仍然是晚清以来前所未有的。例如，中国对周边传统上的藩属地区（朝鲜、越南、蒙古等），历来有很深的干预，但自晚清至抗战，所有的干预都是失败的，所谓失败，倒不一定如一些“强国梦”者那样，仅指未能保住藩属甚至变藩属为领土，而是说凡是中国支持的力量都遭到失败，而中国反对的力量却获胜，即结果都与中国希望的相反。

但1945—1946年间的中国军队入越受降，则改写了此前的历史。这次华军出国接受敌国投降，不仅是近代以来空前绝后之举，而且直接导致了中国当时支持的越盟在中国受降区内因中国军队的暗助而坐大，后来终于打败法国支持的力量，使越南民主共和国获胜。

但是，由于1949年后接着支持越盟的是新中国，而台湾的国民党由于反共而成为南越的支持者，于是越南、大陆避谈国民党之“功”；而台湾避谈国民党之“过”（这里的功过指价值判断），大家后来都很有趣地一致回避了这一段历史。

但是越南后来偶尔也承认：“因为华军在越南16度线以北，因此法军还未敢涉足侵犯”，他们才有了站稳脚跟的可能。（《胡志明的呼吁》，河内事实出版社，转引自王小红：《1945年中国军队入越受降对巩固新生越南民主共和国的有利影响》，广西民族大学硕士学位论文，2011年）而在由英军受降的16度线以南，情况完全两样。中英分别在越南北南两方受降的结果，是后来出现了北越与南越，正如苏美分别在朝鲜38度线北南受降的结果，是出现了两个朝鲜一样。近来中国青年学者也开始涉及了这一问题，提出了“1945年中国军队入越受降对巩固新生越南民主共和国的有利影响”之观点。（见王小红前引硕士学位论文，2011年）

笔者近年在台湾查阅档案时，觉得这个问题很值得一谈，这里不便展开，仅简述我的观点：

其实入越受降前，重庆政府的情报已经表明越南存在着多个反日派系，其中越盟最有实力，中国此前与他们已有联系并给予援助，还力促他们联合。重庆也知道实际控制越盟的阮爱国（胡志明）是共产党，但他其实与中国国民党也有历史渊源。重庆政府当时对法国印象恶劣（不仅对维希政府，对“自由法国”评价也很差，其原因与法国战前迟迟不履行交还广州湾的承诺等殖民主义态度有关），支持越南战后独立的动机明确，因此权衡利弊，还是决定暗中阻碍法国势力重返，因而对与中国宣布入越受降几乎同时宣布成立的越盟政府，实际上乐见其成。

尽管按盟国的协议，战后原盟国殖民地应该先恢复原地位后，再由独立力量与宗主国协商独立事宜，因此中国政府在法理上没法拒绝法国先行重返。但是中国当局对越盟政府扩大实力包括武装，几乎不加约束，却严格禁止法国军事力量在受降期间进入中国受降区，就连按协议与其他盟国代表共同参加受降仪式的法国将军，也不允许有武装。

这与16度线以南英国的受降方式完全相反。在那里，法国军队几乎是随同英国受降军一道重返，越盟因而没法立足。而在北越，中国军队抵制急于重返的法军，直到受降结束的最后一刻，甚至在海防港与企图登陆的法军舰队打了一仗并将其击退。

国民党政府的这种做法，后果是可想而知的。事实上，后来法国与大陆及台湾的国民党政府之间的关系，也一直是西方各国中最糟的。大陆易手时，国民党败军退入越南后，受尽法国虐待，后来法国在西方列强中首先抛弃台湾，与新中国互派大使，都与这一段历史有关。

因此，尽管中国军队入越受降，前后只有不到10个月（1945年9月—1946年5月），但它对越南未来的影响，正如苏军在东北的9个月对中国未来的影响一样。尽管中苏军队撤走时，并没有直接看到他们支持的力量获胜，但是如果没有这几个月，后来的历史很难说会是一样的。

我们看到，二战后十年内所有新出现的社会主义国家，尽管其国内的共产党有的（如中国、南斯拉夫）原已颇有基础，有的（如匈牙利、朝鲜）几乎完全是随外军进入，但外军的支持都起了很大作用，而那些共产党武装原来基础不亚于中国、南斯拉夫，但在关键时刻没有得到外军支持的国家（如希腊、法国和马来亚），后来的历史都大不一样。所谓外军一般都指来自社会主义国家的苏军。

惟有在越南，国民党军队不是基于社会主义，而是基于民族主义和反殖民主义的意识形态考虑，实际支持了越盟（越南独立同盟，当时越共幕后运作的打民族主义旗号的组织），从而扮演了苏军在其他国家扮演的角色。当然这个角色该不该扮，有个价值判断的问题，国民党后来其实是后悔了，所以他们也回避这一“错误”。但是无论从价值判断如何论其功过是非，从事实判断讲，以中国的实力和屈辱的过去，能起到如此大的作用，无疑表明中国那时的“列强”地位如果不完全名副其实，至少也不完全是虚的。

中国“列强”地位的一度丧失

然而，1949年后情况就大变了。

当时大陆政权更迭，国民党退守台湾。尽管此后的20多年间台湾方面仍然以中国的名义拥有联合国安理会五大常任理事国地位，但是丢失了大陆的岛屿政权显然已经不可能有1949年前那种说话的分量。

同时大陆上的新中国不但根据意识形态重新“站队”，而且成为当时世界上几乎是绝无仅有的“一面倒”国家。1949年以前的国民党虽然亲美，但对苏联也保持正常外交关系。当时冷战虽然已经发生，但是西方阵营的美国与它的几乎所有主要盟国也与苏联保持这种正常关系，正如苏联及其东欧盟国也与美国及西方各国保持同样关系一样。

除中国外，当时只有东西德和南北韩，由于直接因国际冲突而分裂后两边都长期各自只有一个阵营承认，而与另一个阵营断了往来。

但与他们不同的是，中国隔海对峙的国共两党政权并不是因国际冲突造成的。众所周知，1949年时，美国曾一度打算放弃蒋政权，南京失手后在各国使馆包括苏联使馆都随当时仍有国际法地位的国民党政府撤退广州的情况下，美国大使却没有走，而是留下来试图与新政权建立关系，但却在“一面倒”的关门决策下碰了壁。

其实海峡两岸的大小悬殊，绝非两德两韩可以相提并论，而且更为不同的是，由于两大阵营的对抗，两德两韩很长时间两位都未能加入联合国，而中国的联合国席位和“五强”地位却都只为海峡对岸所有，大陆的新中国是单边处于联合国（实际上也就是国际社会）之外。

过去有人把这种罕见的孤立称为“国际地位提高”，其实“国际地位”就是参与国际事务的能力，它与仅用数字表达的“国力”不是一回事。即便朝鲜战争的结果增加了国人的自信，20多年和平建设后的国力也比战乱不断的民国时期有所提高，但是既然大量的国际事务你根本没法参与，“国际地位”又从何谈起呢？

只有在1972年后，尤其是改革开放后，中国才逐渐恢复了“国际地位”，并且凭着改革时代国力的迅速增长，使得当年在国立尚弱时依靠国人浴血奋战赢得尊重而建立的1945年“国际地位”平台上，如今我们可以做更多的事了。

附录：为什么中国对日关系会“以德招怨”？

抗战胜利已经60年，但我们的胜利常常得不到应有的尊重，而侵略者不认罪或认得不痛快、不服气，更使往日的创伤不时重被揭开。日本为什么不服气？战后中国对日的“以德报怨”为什么往往落得个“以德招怨”的结果？抨击日本右翼势力的妄言固然重要，但是我们还应该有更深刻的认识。

有人说，这是因为我们在抗战中虽牺牲惨重但力量不足，日本人自认败于美军，却对中国不服气。但是波兰对德不比中国对日更弱吗？德国人难道是败于波兰人之手？而德国人并没有因此对波兰“不服气”。德国总理在波兰主动下跪忏悔的一幕反而成为传遍世界的佳话。为什么？

有人说，是美国人在战后因冷战需要而扶持日本，使日本人有恃无恐。但是在欧洲，面对其头号冷战对手苏联，美国战后对联邦德国的扶持难道比对日本少？为什么德国人就不像日本人那样？

有人说，日本民族天生就有文过饰非回避忏悔的劣根性。如果是这样，这种秉性从何而来？传统上深受中国影响的日本在接受文明的同时是否也接受了某种不好的东西？我们自己对自己的历史是否有足够的正视和反省，包括那些残害过自己同胞的人？

其实把过错归咎于所谓古已有之的文化劣性之说，有为具体的施恶者解脱之嫌。笔者并不同意这种“文化决定论”的解释。文化是可变的。日本今天能够建立稳定的宪政民主体制就是证明。今天日本回避战争罪责的直接有错者是那些右翼人士而不是所谓“日本文化”，而更深层的原因包括天皇制的延续等。从我们自己讲，战后对日关系也有许多值得反思之处。

一个对华十分友好的法国朋友曾对我说：他不理解为什么中国一再要求日本认罪，同时对当代日本给予中国大量援助的事讲得不够。我回答说：至少就我本人而言，对日本政府自建交以来给中国不少援助，据说其数额为日本对外援助之首一事知道得很清楚。但我想绝大多数中国人即使知道这些，也不会因此感谢日本人。因为日本当年对中国造成的灾难要大得多，而我们却没有要日本赔偿。所以应该是日本人感谢我们才对。

这位法国人听了，惊奇地问：那么你们为什么不要赔偿？该罚就得罚，该谢还得谢，这是两回事嘛！当年美国对德国可是要了大量赔款的。但是美国后来又通过马歇尔计划大力援助德国重建。德国人赔得心服口服，并且感谢美国的援助，认为美国这才是以德报怨呢！

的确，要是中国当年向日本据理索赔，然后以这赔款反过来援助日本，这不也是以德报怨吗？但这两种“以德报怨”的结果会有怎样的差别，应当不难想见。该罚不罚，强盗怎能知罪？而如果是我们拿了赔款再反过来援助他们，就算他们不感恩，也轮不到我们“当谢不谢”而招怨吧！

而我们如今落得个：强盗既不知罪，苦主反欠人情，让人感到窝囊！

要知道，受害者要求强盗赔偿，本是天经地义的权利。而所谓“权利

（right）”者，西语的意思就是“正当性”，就是说这事你可以做，也可以不做，怎么着都是“正当（right）”的。我们如果要以德报怨，完全可以宣布“不行使”这一权利，但是却不应轻言“放弃”这一“权利”——因为这实际上就是放弃向日本索赔的“正当性”。“不行使权利”意味着我要你赔偿是正当的，但我宽宏大量不这样做。而“放弃权利”意味着我放弃要你赔偿的“正当性”，此后我再提赔偿的事就成为不正当的了。你要他赔偿既然是“不正当”的，他抢了你还算是抢吗？强盗得了这“话把儿”，你能指望他认罪感恩吗？

当然，要不要赔偿是一回事，能不能得到赔偿是另一回事。应当承认，在战后中国内战分裂以及后来的冷战背景下对日索赔、尤其是具有经济意义的实质性索赔很难实现。顺水推舟以示德于彼，未尝不是一种可行的选择。但“让利”或可示德，“弃权”多致纵恶，两者仍有极大区别。在这方面韩国的做法耐人寻味：韩国战后对日索赔在法理上比中国困难得多，因为韩国像中国一样处于分裂状态，而且与中国不同的是，韩国作为被解放的前日本殖民地不具有战胜国地位及相应的索赔资格，现行国际规则中只有战胜国向战败国索赔，没有前殖民地向宗主国索赔的。同时在很长时期内作为冷战背景下以美国为首的阵营成员，韩日需要维持比中日更密切的关系，因此也更有妥协的必要。但是就在这种情况下，韩国也没有放弃属于自己的“正当性”或“权利”。尽管由于上述原因实际上韩国并没有得到很多赔偿，最后也是以日本提供无偿援助和低息贷款的方式解决问题。然而韩国虽然把“索赔权”改为“请求权”（在韩日语感中相当于要求权），并降低了要求的数额，但却并不“放弃”这一“权利”。最后达成的1965年韩日《请求权及经济合作协定》仍然把日方给予的产品、劳务与贷款定位为韩国有“权”索取的东西，而非日本的人情。以致如今，尽管韩国对日比中国更强硬，但日本并没有什么人抱怨韩国接受了“援助”却不感谢。

而我们的做法值得反思之处，首先在于我们的思维传统中缺少“权利”意识，国人常以权利一词汉字字面之义，把作为正当性的“权”与可以大度让人的“利”混为一谈。“君子耻于言利”，于是也忽于维权。而不知“让利”示德与“弃权”纵恶之别。

其实中对日与美对德两种“以德报怨”，在道德上并无高下，是否真出于“文化”之别也很难说。美国人要了赔偿又施以援助，理也占了，利也有了，好人也做了。其实自有其精明的考虑。和抗战中美国援助中国一样，

美国人除了有他们的正义理念外，也是为了他们国家的利益。而对于民主国家来说也就是为了他们国民的利益——既不是为了别国、也不是为了本国统治者。

而战后中国的统治者，倡言“放弃权利”的蒋介石先生，采取那种独特的“以德报怨”应当也是有精明考虑的，而且大概也是基于“国家”的利益——但那是“朕即国家”的利益，还是公民国家的利益？这样的考虑是不是基于国民的利益呢？那就天知道了。

而这，正是60年后我们最需要反思之处。我们要在今天的世界上维护真正的国家利益，亦即国民利益，就不能不在“国家兴亡匹夫有责”的古训后附上一句：“国家兴亡，匹夫先应有权”。

第十二章　抗战后中国巩固、强化国家权益的曲折历程

民国的遗产：南海诸岛——兼评所谓“地图开疆”说

通过抗战，中国光复了全部大陆国土，收回了台湾和澎湖，这已经众所周知了，而过去很少提到、但意义同样重大的，是南海诸岛的归我版图、陆地一些争议地区主动权的获得和新疆的内附，这几件事对于后来的影响，都非同小可。

当然，像入越受降抵制法国、帮助越南独立这样的国际行动，虽有助于凸显中国的“列强”地位，但如果不慕虚名而求其实，一个国家、民族的真正地位，还是要从自己的事做起。自己首先不受别人欺负，才能谈得上真正帮助别人不受欺负。而自己的人民首先不受“自己人”的欺负，才能谈得上真正不受外国人欺负。而这不仅是民国历史的真正短板，也是至今仍然没有完全解决的问题。以后我们还要谈到这一点。

归根结底，正是由于这一点解决得不好，对外维护国家权益的斗争尽管成果辉煌，仍留下许多缺陷与遗憾。1942年以后，中国虽然在法理上抹去了“半殖民地”色彩，但从事实上收回国权，还是抗战胜利的结果。这一丰硕结果的许多部分，如今仍然隐而不彰；同时还有许多重大的遗憾，仍然有待揭示。

在领土方面，大家都知道，通过抗战，中国不仅光复了全部大陆国土，收回了日据已半个世纪之久的台湾和澎湖，而且还有过去很少提到、但意义同样重大的几件事：南海诸岛的归我版图，陆地一些争议地区主动权的获得，以及新疆的内附，这些成绩，对于后来的影响，也非同小可。

过去，中国即便在王朝强盛时代，也缺乏海权意识。西沙、南沙，虽然一向有我先民活动，官府却不在意。清末，李准水师虽曾巡视西沙，也未能驻守。遂使西沙、南沙在1930年代相继为法国、日本所踞。民国政府虽于1935年出版《中国南海岛屿图》，声明主权，但当时国势不支，不能

实际驱逐入侵者。

近年，网上有人全盘否定民国时期维护国权的努力，把当时我国无力实争、只能在地图上标示主权的情况，一概讥为“地图开疆”。其实，国势弱时先作宣示，待国势强大后收复，本理所当然。如果后来未能如愿，我们可以为之遗憾，并没什么可讥笑的，因为这总比连宣示都不宣示、逆来顺受、拱手让人好吧？

假如无力实争，就得承认既成事实，那么东三省曾经沦陷十多年，我们是不是应该在1932年后就把国界划在山海关？如果这样，东北后来还能收复吗？

当然，反对讥笑，并不是否定史实。抗战前，我国的很多主权宣示，确实是无力实争，只能“地图开疆”。但抗战后就不同了。

1946年10月，法国军舰重占南沙，引起中国抗议。法舰被迫撤退后，国民政府派出“太平”号、“永兴”号、“中业”号和“中建”号4舰，由林遵将军率领，于12月间相继收复西沙、南沙，从此派兵长期驻守。今天西沙群岛最大的永兴岛和中建岛、南沙群岛最大的太平岛和中业岛，就是以这4艘军舰得名的。这当然就不是什么“地图开疆”了。

1947年，民国政府内政部公布《南海诸岛位置图》，图中画出了“11段线”，作为中国南海海域疆界，这就是今天我们坚持的南海主权“九段线”的来源。而中国的海军陆战队一直驻守西沙，直到1950年8月海南岛易手三个月后，西沙国民党守军“起义”归顺新中国。此后很长一段时间，西沙却悄悄撤守，又回到了“地图开疆”状态，被南越趁虚占据，直到1974年，新中国才又通过“西沙之战”，再次收复了西沙各岛。

至于南沙，虽经大陆政权更迭，但主岛太平岛一直由国军—台军驻守至今，成为今天中国人在南沙惟一实际控制的自然可居岛屿——尽管惟一，但由于是最大岛屿，仍是坚持主权的有力根据。而新中国由于海防薄弱，有限的海防力量主要用于对台方向，在南沙不仅军事上鞭长莫及，就是渔民，也由于1956年后政府实行禁海政策，从此绝迹于南沙。

直到1986年政府解禁，中国渔民“重返南沙海域探路时才发现，那里已是越南等国的天下”（赵叶苹：《南海中国渔民直面外国军舰》，《国际先驱导报》2011年6月17日），而解放军在1988年重返南沙时，除太平岛以外所有自然岛屿都已落入他人之手，只能驻守一些需要人工增高才能待人的礁盘了。

这里，还要谈谈南海诸岛中现在争议很少，因而不太受关注的东沙。

所谓“东沙群岛”，其实就是一个东沙岛，加上几处暗礁，虽非舆论焦点，但却是南海诸岛中自然面积最大、离大陆最近、经济与国防价值也最高的岛屿。该岛于清末曾为日本人窃占，妄名“西泽岛”，中国政府赎回后，一时无力驻防，又被日本浪人侵居。

1925年，中国海军江宝容中校率兵驱逐日本人后，开始派兵长驻。抗战爆发后，东沙为日本海军攻陷。1945年5月29日，太平洋战场的美军击败日寇，攻克东沙，随后交还中国。1946年6月26日，中国军队登岛接收，1949年后，由台湾军队驻守至今。

1950年海南岛解放后，国民党守军和党政人员基本都撤到了台湾，但在周边南海地区，仍然留下一些据点，即东边的东沙、南边的西沙和西边的浮水洲岛。西沙、东沙后来的历史已如前述，浮水洲于1955年易手，解放军驱逐了国民党人，在岛上建立了党政军机构。但一年半后，这个面积等于西沙南沙总和（5平方公里）、位居北部湾海权中心基点的岛屿，被交给越南（越南改名白龙尾岛）。

南海这些岛屿，陆地面积虽只是弹丸之地，但作为主权基点，涉及的海疆却广达上百万平方公里，在大陆架与专属海域都逐渐主权化的今天，它们的命运对国家前途极为重要。而我国今日在南海主权斗争中持有的态势，仍然要拜托抗战后的遗产，除了浮水洲让与越南、南沙绝大部分岛屿被周边各国控制外，这些遗产中的西沙、东沙和南沙的太平岛及若干礁盘，总算留在了中国人手里。

对此，海峡两岸都是有贡献的：台湾一直坚守着东沙和南沙太平岛，大陆在1974年后也开始经营南海，通过1974年的西沙海战和1988年的赤瓜礁海战，不仅收复了一度弃守的西沙，在南沙也保持了几个礁盘上的象征性存在，为今后进一步巩固海权，提供了基础。

中国取得边界争议地区的主动权

海疆而外，我国自晚清以来还有大量的陆地未定边界地区，抗战前也只能处于“地图开疆”状态。抗战后，中国大大改善了控制态势，一度取得近代以来从未有过的主动。

例如中缅边界，晚清以来英国不断北侵，进入民国后，1914年，英国以印缅共同宗主的身份，提出了“麦克马洪线”，但中国不承认。当时，中

国在中缅段（克钦地区）主张的是更靠外的界线，包括了历史上曾是中国属地的一些地区。当然，在抗战以前由于国力孱弱，中国政府实际无力控制这片地区，也只能“地图开疆”而已。

抗战前期，情况甚至一度恶化，由于当时英国置身事外，中国却因沿海被封锁，严重依赖缅甸国际通道，被迫接受英国要挟，未经边界谈判，就临时通过换文，承认了英国控制的既成事实，从而有了所谓“1941年线”（主要涉及掸邦北界）的说法。

但太平洋战争爆发后，英美参战，日本侵占缅甸，中国远征军入缅作战，以蒋介石为司令、美国将军史迪威为参谋长的“中印缅战区”成立，缅北控制权因而经历了剧烈的变化。1942年，中美中英宣布废除以往的不平等旧约，签订平等新条约，其中的中英新约，并未肯定“1941年线”，“边界未定”成为公认事实。

而在实际控制方面，中国远征军不仅在战时一度控制了大部分争议地区，而且由于果敢汉族土司宣布内附，重庆政府予以接受和正式委任，中国军队进入佤邦，以及1946年中国军队为修建第二中印公路（又称新中印公路，即今腾密公路）留驻密支那及克钦地区等情势，抗战后，中国对这些地区仍保有着强大的影响力乃至控制力。

尽管南京政府后来忙于打内战，并未积极扩大这种控制力，但把这个时期的状况，仍然认为与抗战前一样的“地图开疆”，显然是不符合事实的。这个时期的许多争议地区，不仅在中国地图上划在中国一侧，而且实际上也控制在中国人和认同中国的地方势力手里。

而英国势力在抗战后虽然重返缅北一些地区，但却远远未能恢复战前旧观。一是战前旧观本来就没能通过条约获得法理支持；二是不仅很多地方仍有中国军队留驻，另一些地方也在战时乱局中为地方民族势力控制；加上战后不久，缅甸就于1947年独立，英国仓促退出缅甸，其在缅北控制的一些地方也未能完成移交，更何谈其他地区了。

更有甚者，由于英国在殖民时期搞分而治之，禁止缅族势力进入这些地区，导致当地民族与缅族的传统关系，本来就弱于与英、中的关系。战时，由于当地民族（克钦族与果敢汉族尤其典型）追随中英两国抗日，而缅族的民族主义者却在很长一段时期内，错估形势，企图通过联日反英，争取独立，因此帮助日本，不但站在了中英的对立面，而且也加深了与中英同舟共济的克钦等缅北民族的对立。

尽管日本战败前夕，以昂山将军为代表的缅民族主义者，终于认清形势，举兵反正，避免了像印度的鲍斯势力那样在战后被淘汰出局，得以保留了战后缅族代言人的资格；但历史的阴影终难消除，缅族想要继承英国人在缅北的势力，并非易事，何况，这种势力在抗战中也已大幅削弱。

此前，在国共内战末期，国民党败军退至中缅边境争议地区，强化了抗战后中国人对当地的控制。在南段边境的果敢、佤山一带和北段的克钦地区，都是如此。作为中国内战的延续，1952年，解放军也进入这些当时国人认为属于中国的地区，与国民党作战。于是，缅北出现了中国的国共两军和各个民族势力各据一方的局面，除了几个点外，缅甸中央政府对边境几无控制能力。

在这种情况下，缅甸领导人希望利用中国政权更迭之际，借新政权的力量，消除旧政权在争议地区的势力，帮助仰光政府控制缅北。于是缅甸成为最早承认新中国的非共产党国家之一。而当时的新中国迫切需要外部承认，对此相当感激。

于是，在后来的边界谈判中，中国政府基本以中缅段麦克马洪线和“1941年线”为基础，承认了缅方对绝大部分争议地区的主权要求，只有片马和班洪两个象征性地点，因历史上的抗英事件曾导致舆论沸腾，在国人心中有强烈的记忆，得以归属中国。在其余地区，中国政府不但应缅甸的要求，撤回了1952年后进驻的解放军，而且在撤军后缅甸政府仍然无力填补真空的情况下，应缅方要求，出兵争议地区，击败了国民党军队，再把地方移交缅甸。

对此，缅甸总理吴努明言：“在我国，是有相当多的国民党军队的。如果中华人民共和国政府不是非常友善地对待我国，那一定会使我们遭到很大的损害……但是，中华人民共和国出于爱护我国，在国民党问题上对我们采取了一种非常富有同情心的态度。”（余定邦：《中缅关系史》，光明日报出版社，2000年版，第312页）

“再版巴黎和会”：雅尔塔体系造成的新国耻及纠正

前面说过，民国时期对中国国家权益的威胁主要来自日、俄两强。抗日战争彻底打败了日本，但苏俄却也是战胜国。于是，中国尽管以比一战大得多的牺牲，赢得了比一战伟大得多的胜利，实现了“民族解放”，但在一些地方，还是重复了一战后的悲剧：

中国的战胜国权益得不到尊重，某些战胜国居然要求继承战败国先前的侵华“遗产”！

一战后的巴黎和会上，是同为战胜国的日本，抢夺了战败国德国的侵华遗产：青岛和胶济路；

而在二战结束前夕的雅尔塔会议上，苏联同样要求继承日本的侵华遗产：以取得不冻港旅顺、大连和中长铁路（原中东铁路和满铁的总和）以及承认蒙古独立，作为对日作战的条件。（美、英在对日作战中，牺牲比苏联大得多，但都不敢做如此要求）

姑且不说，中东路的权益，原本就是沙俄侵华的结果，连布尔什维克也曾认为不义，就算这权益由沙俄传给了苏俄（当年中国要收回，遭到苏联的野蛮报复），但“九一八”之后，苏联却主动把中东路权卖给了日本，本来已经与苏无关，就算按不平等条约的观念，中东路当时已是日本人的财产，即中国宣布要没收的“敌产”了。然而苏联不仅索要，还公然宣称，这是要雪当年日俄战争失败之耻、恢复沙俄当年在华的“光荣”！

美、英为减少自己士兵的伤亡，居然答应了苏联的要求。而这时的中国，尽管可以在入越受降时“刁难”法国，却仍然无法对抗苏联。于是，雅尔塔会议后签订的中苏条约，就成为抗战后的新国耻、1942年中美中英废除旧约后，新出现的惟一不平等条约。

1949年新中国成立后，斯大林仍想沿袭这一条约。但是对于兄弟党掌权后的新生社会主义盟国，苏联不示好是说不过去的。1949年12月9日到1950年2月26日，毛泽东放下新建政权百废待举的事务，对苏联进行了两个半月之久的马拉松式访问，其间的种种波折，如今已众所周知，总之，斯大林最后答应了毛泽东的要求，另订了一个《中苏友好同盟互助条约》，放弃了1945年中苏条约中攫取到的一些权益，主要是以新中国接受雅尔塔会议的结果为条件，换得苏联承诺于1952年归还旅顺，并且尽快交还大连与中长铁路。

但是斯大林对此非常恼火。近年来沈志华教授根据档案指出：正是在同意毛泽东的要求之际，斯大林立即改变了他此前一直反对金日成对南方用兵的立场，告诉金日成可以发动战争。

不久朝鲜战争爆发，中国也被卷入（按沈教授的分析，其中重要原因就是要消斯大林的火，“挽救中苏同盟”）。到了1952年，战争仍在进行，斯大林要挟说我要按约定时间撤出旅顺了。当时仍在打仗的中国，没有像

样的海军，无法防守旅顺，不得不反过来请求苏联不要撤。斯大林说，不是我不撤，是中国人不让我撤，那就再签个协定。“这个协定签了就惨了，苏联继续租用旅顺港，没有时间限制，实际上斯大林还是达到了自己的目的。”（沈志华：《毛泽东访苏轶闻》，2011年1月7日文史大讲堂）

幸亏斯大林一年以后就去世了。后来上台的赫鲁晓夫立足未稳，要跟中国拉关系套近乎，于是苏联于1955年主动交回了旅顺港，撤回了驻华苏军。当时苏联高层内部对此是有异议的，强硬的斯大林主义者反对这样做。无论意识形态立场如何，仅从中苏关系来说，我们也应当肯定赫鲁晓夫的“修正主义”，他首先修正的，是雅尔塔体系对中国的错误，就像华盛顿会议修正巴黎和会的错误一样。

新疆“内向”及苏联的反扑

然而与上述的一切相比，中国在抗战期间除抗日外，维护国权的最重要成果和随后受到的最大挑战，恐怕还是新疆的内附及随后的风波。

1942年，几乎与废除不平等条约同时，原来“有心使新疆脱离中央政府，投靠苏联”（沈志华：《中苏结盟与苏联对新疆政策的变化（1944—1950）》，《近代史研究》1999年第3期）的盛世才，眼见苏联在苏德战争初期严重失利，潜在的对苏不满爆发，有意反正“内向”，但又首鼠两端。

国民政府当机立断，出兵新疆，盛世才反悔不成，苏军悻悻而退，民国国旗遂取代“六星旗”飘扬天山南北，我国六分之一的国土，从此脱离北极熊之掌下。

盛世才脱苏内附，从中国国家权益和中华民族利益的角度讲，是中国政府重新落实新疆主权、保卫国家权益、抵制外来控制和防止外部势力分离新疆地区的重大成就。近年来我国学界对此也是有共识的（王建朗：《试论抗战后期的新疆内向：基于〈蒋介石日记〉的再探讨》，《晋阳学刊》2011年第1期）。无怪乎，当时蒋介石自豪地宣称：新疆归顺中央，是“国民政府自成立以来最大之成功”（古屋奎二：《蒋总统秘录》第13册，台北中央日报社1977年版，64页）。

尽管后来苏联一度反扑，但新疆归我的大势，终不可逆矣。

苏联对此并不甘心。1944年，苏联策动了大规模的“东土耳其斯坦（或译东突厥斯坦）人民共和国”武装起事。

当时，由苏联人装备和指挥的、拥有强大坦克、炮兵和骑兵的“东土（东突）民族军”，武器精良，训练有素，从中苏边境附近的“三区”（伊犁、塔城、阿勒泰），向新疆内地长驱推进，汉族居民遭到野蛮屠杀。

中国军队就像抗战时面对优势日军那样，英勇抵抗，牺牲惨重。而所谓“东土耳其斯坦人民共和国”（如今国际史学界多把它称为继晚清阿古柏初立“东突”之后的“第二东突”），则在控制区建立了反华排汉的政权体系，确立了国旗国徽，发行了货币、邮票。

到1946年，东土民族军一直打到迪化（今乌鲁木齐）西郊的玛纳斯河，眼看新疆就要成为苏联的囊中之物，成为它在中亚的又一个“加盟共和国”。但是后来新中国取代了南京政府，对苏联采取“一面倒”的同盟政策，成为“兄弟党”领导的“兄弟国家”，苏联也就改变了对新疆的政策，1949年，“东土民族军”的领导班子在乘苏联飞机赴北京谈判时，在蒙古境内坠机，全部遇难，余下负责人率部与入疆解放军“会师”后，改编成驻疆中国人民解放军第5军，新疆问题遂告解决。

因此国内外不少论者都认为，是1949年革命使中国保住了新疆，而此前的中华民国是很难保住新疆主权的。这种观点有一定道理，因为苏联对于1949年以前和以后的两个政权态度确实不同，对新疆政策因此也有改变。但实际上这一改变最重要的“拐点”，并不在1949年。早在1946年东土民族军以席卷之势打到玛纳斯河时，苏联就让它收缰刹车，转而与国民党新疆政府和谈了。

关键在于，“东土革命”是联共（布）当地民族组织（即苏联在当地民族中发展的共产主义者）和当地穆斯林民族主义－泛突厥主义—伊斯兰力量联盟的产物。“革命”期间，苏联发现前者并不能有把握操控后者。一旦穆斯林民族主义－泛突厥主义和伊斯兰倾向严重起来，则苏联不但没把握消化这个“东土耳其斯坦人民共和国”，甚至“东土”的穆斯林－泛突厥主义还会对苏联中亚各共和国旧有的同类势力造成激励、形成呼应，导致苏联对中亚的控制都可能出问题。

苟如此，对苏联来说那就弄巧成拙、搬起石头砸自己脚了。所以苏联在1946年前就改变主意，不再追求打下全疆实现“东土独立建国”，而是宁可承认中国对新疆的主权，要求“民族军”以既成事实为筹码，与中国政府讨价还价，组织名义上属于中国但高度“自治”（类似盛世才时代）并能最大程度地保障苏联在新疆既得利益的“联合政府”。

“东土革命”就这样成了“三区革命”，并且于次年与张治中为首的中国新疆当局谈判成功，达成协议，成立了以南京政府代表为首、亲莫斯科与亲南京的两派少数民族代表参加的中国新疆省联合政府。

20世纪60年代新疆问题的最后解决

1950年解放军入疆后，继承的就是这样的局面。不同的是，代表中国中央政府的已经从国民党人变成了共产党人，而“三区革命”势力由于在空难中失去了主要领导人、其背后的苏联对新中国也比旧中国更近乎，苏联操控其挑战中国在新疆主权的动机，进一步减弱了。

但是减弱的只是“动机”，而不是苏联进行干涉的“能力”。事实上，苏联在新疆的“特殊地位”和特殊利益，在中国政权更迭之际，如果说没有更加强化，至少也没有削弱。不仅新疆的许多战略矿产在“中苏联合公司”名义下几乎就是苏联的“租界”，苏联还沿袭盛世才的旧制，在新疆设有乌鲁木齐、喀什、伊犁、塔城、阿勒泰5个领事馆，一个国家在别国的一个省级行政区设那么多的领事馆，在全世界也没有二例。

这5个领事馆，通过遍布全疆的“苏侨协会”，领导着二十多万“苏侨”，并且还在极力发展新“侨民”。这些苏侨由于积极参加“三区革命”，很多都积累了政治资本，在1949年以后一段时间的新疆党政军干部队伍中，他们占有与其人数不相称的大比例，不仅高于少数民族，也高于汉族。

尤其在“三区革命”的“老解放区”（即伊犁、塔城、阿勒泰），地方党政军文教队伍中大量都是“苏联的人”，以至于在“伊塔事件”以前，这些地区的学校大都用的是苏联教材。

更有甚者，1949年后的一段时间，由“民族军”易帜而来的解放军第5军，仍是在疆中国人民解放军中实力最强的，这支军队的军长伊万诺维奇·列斯肯，是苏军中将，苏共党员，白俄罗斯族，主要师团主官，也都有苏联国籍（后来是双重国籍），党籍也是易帜后才由苏共转为中共的（一些人可能还是“双重党籍”）。

尽管易帜后，中共派去了来自解放军入疆部队的汉族政委，但是“改编民族军”可不像改编国民党“起义部队”，那是要看“苏联老大哥”的眼色的。直到1953年列斯肯调回苏联，1954年第5军被撤销番号，改为农垦部队，“苏联军官领导中国新疆驻军精锐”的问题，才基本解决。但是“民族军”的一些有苏联背景的将领，如马尔果夫·伊斯哈科夫、祖农太也夫等仍

在新疆军区任高官。

在这样的背景下，要说中国在新疆的主权不受影响，怎么可能？

事实上，当1949 - 1950年毛泽东代表中国率团访苏时，就有一个平行的“新疆代表团”也在苏联访问，“苏新双方”还在谈判一系列“协议”，后来虽经毛泽东坚持关于新疆的主要条约必须由中国中央政府与苏联签订，但一些“次要的”（如文化方面的）协议，还是“苏新双方”签署的！（沈志华：《中苏结盟与苏联对新疆政策的变化（1944—1950）》，《近代史研究》1999年第3期）

此后，由于朝鲜战争中中国为苏联和“阵营”出了大力，付了血本，换得了斯大林的信任。更重要的是，由于1953年斯大林这个强人去世，苏联新领导为稳定权力要借重中国，中国也就得以借机要求苏联收缩对中国内政，尤其是对新疆、东北事务的影响。

通过遣返苏侨、动员苏侨干部“退籍”（即退出苏联国籍加入中国国籍，或放弃中苏双重国籍保留中国国籍）、撤销中苏联合公司、撤销解放军第5军（原民族军）现役编制、礼送列斯肯等苏籍将领回国、渐次关闭各地苏联领事馆等措施，使得苏联在新疆的势力收缩、影响减少。

但直到1962年伊塔事件以前，苏联在新疆，尤其是在“三区”的势力，仍然存在。如到1960年，全疆仍有登记在册的苏籍干部1047人，而伊犁州基本没有登记，但到1962年该州却报告有苏籍干部1001人。伊犁州州级机关和直属县市区长以上干部中，本人是苏侨和有苏侨家庭成员的达47%，其中绥定、霍城两县科、部长级以上干部中，60%以上是苏侨。（李丹慧：《新疆苏联侨民问题的历史考察》，《历史研究》2003年第3期）说实话，甚至在“苏联傀儡”盛世才的时代，都看不到这种大量苏联公民在中国当官的现象。

直到伊塔事件以后，苏籍与亲苏人员基本都逃归苏联，新疆很多地区不但政治格局大变，有的地县连居民结构都变了，苏籍本地民族居民大量离去后，汉族居民以生产建设兵团形式进驻，实行“三代（代耕其地、代牧其畜、代管其事），成为当地居民中的多数，加上苏联领事馆被关闭，苏侨协会被取缔，苏联对新疆事务的影响，才算基本消除，中国主权至此得到了完全的保障。

因此宏观地看，可以说从1942年盛世才摆脱苏联控制归附中央政府，直到1962年伊塔事件后苏联在疆势力基本退出，中国主权在新疆与苏俄控

制新疆的企图，斗争了二十多年，最终取得了胜利。我们不能因为1949年前后中国政府的政治属性不同，就割断这段历史。

事实上，这二十多年中国主权取得的最大突破，是三大事件：1942年盛世才回归，1946—1947年苏联放弃“东土”，承认新疆属中国，全疆性质的中国新疆联合政府成立，以及1962年伊塔事件后苏联势力的清除。

总结：综论“中国人民站起来了”

在这几篇文章之后，我们可以做一总结了。

当年“中国人民站起来了”这句话，当然含有推翻帝国主义等三座大山，实现民族独立的含义。但当时国人对国民党的不满，主要在于它的一党专政、独裁腐败。而共产党领导人民“向着法西斯蒂开火，让一切不民主的制度死亡”，推翻了专制的“蒋家王朝”，当时打的，的确是这面“民主”（新民主主义）旗帜，而不是“民族主义”。所以当毛泽东大呼“中国人民站起来了”时，多数中国人想到的首先是：辛亥以后三十多年，中国总算民主了！老百姓再不受官老爷和腐败衙门的气了！官吸民脂、官逼民反的时代要变成官权民授、官为民仆的时代了！

至于对外关系，一来是人们对国民党主要怨不及此。1949年时抗战胜利的记忆犹在，过去我党曾一再说，抗战胜利就是“民族解放的彻底实现”，那还不算对外“站起来”吗？国民党政府虽然忙于内战，未能乘势最大程度地对外强化国权，毕竟如上所述，在这方面还是有点成绩的，至少除了受屈于苏联以外，并没有对外再吃什么亏。

那时共产党只指责国民党亲美，但说实在话，除了沈崇事件（无论真相如何，今人一般都承认，苏军在东北比这更严重的强暴事件，多了去了）引起的风波外，当时中国人对美国如果说有不满，主要也就是因为反感专制腐败的国民党而连带反感支持该党的美国，并非因为反感美国而连带反感亲美的国民党。

相反，那时中国的农民对中外关系所知不多，而市民与知识分子对美国本身，无论对她的民主和富裕，还是对她抗战时的支持中国，还是普遍有好感的。二来更重要的是，政权更迭的确有可能使专制变成民主，但不可能一下子使弱国变成强国。除非是独立战争，内战也不可能直接导致国家对外地位的变化。哪怕新政权可以急剧改变外交政策，但对外的积贫积弱状态，哪是政权更迭就可顿时改变的？

实际上，当时很多人虽然相信新中国的诞生会有助于改变对外积贫积弱，但是很少有人觉得当时的中国已经不再积贫积弱。即便仅就军事而言，即使支持共产党的国人，在朝鲜战争以前觉得中国打不过美国，也是相当普遍的心理。但这并不会影响他们对“中国人民站起来了”感到振奋。

原因无他，就是因为抗战胜利后，中国爆发的危机主要是内政的，而非外交的危机，人们对国民党的不满源于此，对新中国的期待也在于此。抗战八年，好不容易赶走了日本人，满怀喜悦迎来的接收大员，却似乎比日本人更腐败。抗战加内战打了十几年，好不容易太平了，却又要遭遇规模更大、更为残酷的内战。

内战导致经济崩溃，崩溃中更凸显官僚的贪腐，民不聊生，哀鸿遍野，“官僚资本摧残民族资本”，人们普遍失望与怨恨。这时共产党倡导打倒“四大家族”，推翻“蒋家王朝”，宣传“实行民主好处多”，自然就凝聚了人心。人们觉得政权更迭后就该民主了，人民就“站起来了”。

以后几十年里，我国在和平、统一状态下，尤其是改革开放后，国力逐渐变强，国际地位确实得到了提高；同时随着所谓的“中国崛起”，“民主不能当饭吃”的说法在一部分人那里盛行，“民主是否是个好东西”在一些人眼里成了疑问。于是，现在“中国人民站起来了”这句话，越来越被解释为对外意义上的“中国站起来了”。

这样的认识是有问题的。我们可以姑且不论“人民站起来了”，仅就对外关系而言，“中国站起来了”实际上也涉及两个问题：

一是在主权意义上，如何从主权缺失状态变成主权完整状态。

二是在国际政治上，如何从弱势地位变成相对强势地位。

这两者不是一回事，但是两者也都不是突然出现的。弱势地位并不见得主权就会缺失，甚至领土缩小也不见得主权就不独立。今天的瑞典、奥地利、波兰、土耳其等国版图，都比历史时期曾经有过的版图小得多，但其独立毋庸置疑，没人说它们是半殖民地。

相反，印巴分治前的“英属印度”的版图，比今天的印度（以及从英属印度分出的巴基斯坦、缅甸、孟加拉等国）大得多，但它却是全殖民地，岂止是“半”而已。

从这个意义上讲，1942年废除旧约后的中国，已经告别“半殖民地”而“站起来了”，尽管殖民地的尾巴香港、澳门并不是在1949年，而是在50年后的20世纪末才割掉的。

另一方面，弱势变成相对强势，更非一蹴而就，它甚至不像主权完整那样，由于有个法理标志（废约）可以划出个时间点。而且强弱的判断，也是多维度的。

网上曾经有人讨论“辛亥革命后，中国什么时候版图最大”，答案既不是今天，也不是我上面所述的抗战胜利时，而是北京政府时期的1919年：

那年民国将领徐树铮曾经乘沙俄崩溃，出兵收复外蒙古，分兵直抵唐努乌梁海。接着，民国陆海军出兵俄国远东，中国军舰曾进驻海参崴（符拉迪沃斯托克）、伯力（哈巴罗夫斯克）乃至庙街（尼古拉耶夫斯克），苏联人斥之为“十四国干涉军”之一，当时的中国军人却不乏有民族主义思想、认此次出兵为收复清末我国沦俄故土之机会者。

那时，中国一度控制的土地（并非“地图开疆”），确实达到20世纪之最广，可是，那时中国的实际国际影响与国际地位，岂能与抗战结束时的“四强”、“五强”比？以至于，后人几乎已经完全忘记了，民国时还有这么一次昙花一现的“最大版图”。而这样的对外用兵，对于中国的老百姓而言，又有多大意义呢？

所以归根结底，我们还是要面对“人民站起来”的问题。而这也和“中国站起来”一样，民国的历史，与其后的历史，有着明显的连续性。如果说“民族主义”的进展，在民国时期和民国后是连续性的，所谓“罗马并非一天所能建成”；那么“民权主义”的受挫或曰“革命尚未成功”，也同样具有连续性，所谓“冰冻三尺，非一日之寒”。而这，就是我们下面要探讨的民国又一面相。

第十三章　重论“大五四”的主调，及其何以被“压倒”新文化运动百年祭（一）

一　导言：从“救亡压倒启蒙”谈起

自晚清“西学东渐”以来，国人在历经磨难中对以自由民主为主要内容的近（现）代化模式出现了从认识到认同的趋势。无论这一认同在初期是多么肤浅，无论把这一模式看成历史进化论意义上的一个“社会阶段”（“资本主义”），还是看成文化类型学意义上的一个“他者横移”（所谓“西化”），也无论实现这一认同是要通过渐变改良还是激进革命的方式，这个趋势似乎是明显的。

但是，在第一次世界大战期间兴起的新文化运动却出现了一大变数：一方面，新文化运动似乎是上述趋势的一大高潮，它不仅对中国“传统”的激进批判前所未有，而且对“西学”的认识也明显深化，从几十年前先觉者泛泛地“叹羡西洋国政民风之美”、“推举之法，几于天下为公”、“礼义富足”、“君民一体，上下一心”，发展到细究“群己权界”，对“法意”、“自繇”、“民权”、“个人”等概念都有了切实的领会，并且使“法治”、“自由”、“人权”和“个性解放”等等成为流行话语；从过去笼统的“西学”，发展到西方有左、中、右，有多少思潮多少派，我们也有左、中、右，有多少思潮多少派，无政府主义、自由主义、社会主义乃至国家主义都曾大行其道。从这方面看，新文化运动确实是一场大“启蒙”。但另一方面，新文化运动后来的走向，乃至由运动中激进者带入的国家走向，却愈来愈既与“传统派”的意志对立，也与“启蒙派”的初衷相悖，以致几十年后在“全盘性反传统”的礼崩乐坏之中，我们不但没有学到“西洋国政民风之美”，反而出现了一面“打倒孔老二”，一面又“东风压倒西风”之局，儒道沦丧的同时西学几绝，一度造成“浩劫”悲剧中的文化荒漠。

这是为什么？自中国开始改革开放以来人们就在不断反思，影响最大的主要有两种解释：一说是归咎于“激进”和“革命”，二者又皆因“启蒙”过

了头。典型的说法是：“夭折的宪政”应归咎“倒退的五四”【1】。另一说则相反，责怪“救亡压倒启蒙”，民族主义大潮使得“新文化”功亏一篑，该启的蒙没能启成【2】。

这两种说法都看到了一些现象，但逻辑上其实都难以自圆。最典型的矛盾，就是1980年代倡言“救亡压倒启蒙”之说的李泽厚，到了1990年代又成为“告别革命”论的巨擘，同时他却又不肯放弃前说【3】。这就像一个法国人既惋惜卢梭（Jean-Jacques Rousseau）学说之被“压倒”，又痛骂大革命之鸱张——但大革命难道不正是卢梭学说的实践吗？如果卢梭学说真被“压倒”了，怎么还会有大革命？如果大革命应该被否定，卢梭学说不正应该被“压倒”吗？又何惋惜之有？

当然，如果所说的“法国启蒙运动”只是指伏尔泰（Voltaire）、狄德罗（Denis Diderot）一支而排除卢梭于外，这矛盾似乎就可缓和。换言之，“启蒙”包含庞杂的内容，“激进”亦有不同的方向。如果说法国伏尔泰、狄德罗式的启蒙还不够，而卢梭式的启蒙却“过份”了，导致后来出现卢梭式的革命，却缺乏伏尔泰式的理性，这样解释庶几可以自圆其说——笔者并不以为法国的历史就可以如此简单地解释，但显然，把“启蒙”和“激进”一锅煮更会把人弄糊涂。

就以“激进”和“保守”而言，如果只讲所谓“传统”与“西化”这个维度，那么显然胡适与陈独秀尽管后来“主义”不同，有一点却类似，他们都是反“传统”、倡“西化”的激进派。而“新儒家”、“最后一个士大夫”梁漱溟、冯友兰则是这个意义上的保守派。但对于中国革命后来的走向，胡适固然是典型的反对者，陈独秀其实也很早就下了车，临终时实际也是反对的，而梁漱溟、冯友兰则上了车，后者还一直紧跟“革命”，一直走到“浩劫”年代结束。显然，尽管文革似乎激进到在曲阜把孔子的墓都刨了，但把从五四到文革的历史简单地用“激进”或“保守”、“传统”或“西化”来理解，还是不行的。

实际上，“救亡压倒启蒙”之说倒是认识到了“启蒙”的复杂性。虽然当时论者不便明说，但谁都知道，所谓被“压倒”的“启蒙”不包括马克思主义的启蒙（那恰恰是从五四起成为大潮的），而“救亡”如果是指民族主义，那应该说从晚清起它本身也是“启蒙”的内容之一，甚至是“西化”的内容之一。众所周知，以德国、意大利、波兰及土耳其为话题的西方式民族主义话语资源自晚清被引进后，在新文化运动中和运动前后都很风行，无论对

辛亥前“兴汉反满”的汉民族主义，还是对后来“反帝爱国”的中华民族主义都起了巨大的推动作用。

说穿了，“救亡压倒启蒙”实际上指的是民族主义压倒自由主义，并帮助了马克思主义和列宁主义的崛起。这与所谓“小五四压倒大五四”（“小五四”指1919年5月4日那天北京学生示威抗议巴黎和会对中国不公；“大五四”通常指以1915年《新青年》创刊为起点标志而持续到1920年代初的新文化运动）的说法相呼应，并与几十年来关于“五四精神”的内涵是“民主与科学”还是“爱国与进步”之争相表里。其实，不要说“爱国与进步”，就是“民主与科学”，也曾被一些人认为是过于民粹主义而忽视了自由主义，以至于后来被称为“新左派”代表人物之一的甘阳，都曾一度批评五四只讲“民主与科学”，而无视“自由与秩序”【4】。

二　“压倒启蒙”的是“救亡”吗？

但是，说五四新文化运动使民族主义压倒自由主义，并帮助了马克思主义和列宁主义的崛起，也面临很多解释困境。关于马克思主义与列宁主义的差别，以及中国知识份子对这一差别的认知，本文暂且不论，而下文只涉及列宁主义。

首先，民族主义如果与自由主义冲突，它怎么又会与列宁主义结合？众所周知，尽管列宁主义在后来的岁月里的确演变成了俄罗斯民族沙文主义，但在“十月革命”之初，即新文化运动引进它之时，却是以极度排斥民族主义而著称的。在1917年的列宁那里，“爱国主义”、“护国主义”，甚至“革命护国主义”都是“反动派”的代名词。在一战时期的欧洲和俄国，一般左派反战运动只是主张和平，列宁却主张“变外战为内战”、“使本国政府战败”【5】，在很多俄国人看来，没有比这种主张更“卖国”的了。虽然掌权后的列宁又一转而变为极端地扩张苏俄势力，但也不是在“爱国”或“民族主义”的旗号下，而是继承马克思“工人没有祖国”的传统，在“世界革命”和“国际主义”的旗号下实行此一转变的。

同样，尽管列宁主义传入中国几十年后也日益变成了“中国崛起”、“中国梦”式的民族主义，但是当初它在中国激起的与其说是民族主义，不如说是打着“国际主义”旗号的亲苏情绪。当时的亲苏者尤其是其中坚，主要并不是把苏联视为中国在国际政治中合纵连横的助力，而是把苏联的制度视为比自由主义更“进步”的人类理想，因此而亲苏信苏的。这就不难理解

在后来的三十年里，当中苏主权和国家利益发生冲突时，他们总是向苏联“一面倒”，甚至在1929年苏联军队大举入侵中国的“中东路事件”中，还打出“武装保卫苏联”的旗号。

另一方面，过去人们经常强调一战后巴黎和会对中国不公，导致民族主义在新文化运动中占了上风。这似乎符合表象层面的舆论分析。尤其是晚近金观涛和刘青峰运用“中国近现代思想史专业数据库（1830—1930）”分析以数值证明：在新文化运动主要阵地《新青年》全部存在时期提到的国内外大事中，一战（欧战、世界大战、欧洲战争）遥占首位，共被提及448次，而十月革命只被提及287次；国内事件被提及最多的两次帝制企图（张勋复辟和洪宪帝制）只有133次，其他如义和团、辛亥革命等，提及次数就更少了。而在《新青年》关于一战的评论中，前期并无明显倾向，后期的评论则明显强调协约国是正义的一方，其战争目的是“公理战胜强权”，并且对中国参战后能够得到“公理”之助、享受战胜国待遇、改变晚清以来被列强欺负的状态，抱有强烈的期待。但巴黎和会后国人大失所望，主流评论又变为此战无正义可言，甚至愈来愈接受列宁的“帝国主义战争”之说【6】。

但是，进一步的分析又使人觉得这因果关系不那么简单。首先，上述“数据库”还显示：巴黎和会在1919年的“小五四”时期虽为社会热点，但以思想文化评论而非新闻报导定位的《新青年》其实没怎么提及此事【7】；直到1921年后，即陈独秀等《新青年》主持人转向马克思主义后，才大量提及巴黎和会。金观涛、刘青峰据此分析曰：巴黎和会虽是五四当天游行的直接原因，但从观念史上看“它还不能被视为推动知识份子放弃自由主义的最重要事件。巴黎和会的意义，是在中国人接受马克思主义意识形态的过程中不断被加强、深化的”【8】。

笔者对此深以为然，并愿申而论之。我们知道，在巴黎和会上美国的立场是比较接近于中国的。由于美日国家利益的竞争、尤其是“海约翰主义”（在太平洋地区坚持门户开放、列强均势而反对日本独霸中国）与日本侵华意图的冲突，不可否认也由于此时美国外交思想中“威尔逊主义”（以“公理战胜强权”、支持“民族自决”等为内容的美国式理想主义）而非“汉密尔顿主义”（不讲道义的国家利益至上）【9】正居主流，美国在巴黎和会中本倾向于抵制日本对华企图，虽然因为英法等盟国迁就日本而没有实现，但美国人对此也很不满，美国国会因此拒绝批准《凡尔赛和

约》。中国的拒签和美国的拒批，使得亚太的战后国际秩序在巴黎和会后仍然悬而未决。在“小五四”中体现的中国人民的愤怒、“海约翰主义”和“威尔逊主义”下美国的不满，加上战后英日同盟的解体、英国更愿意附和美国，都使纠正巴黎和会的不公有了可能。

1921年11月至1922年2月，在美国倡议下召开了解决远东及太平洋地区问题的华盛顿九国会议，中国在会议上据理力争，西方列强（主要是美国）在尽量维护自己在华权益的前提下也对日本形成很大压力，最终使《凡尔赛和约》中惹怒中国的主要错误（把德国的“山东权益”转给日本）得以纠正，并延及中国参战前日本对华最无理的逼迫（“二十一条”与“民四条约”）也被追究，即后来史家所谓的“将日本之对华进展给以强制之清算”【10】。尽管美国也有私心和对日绥靖的一面，中国也作了若干妥协，但总体上中国仍是赢家，不仅成功收回了山东的权益，“二十一条”和“民四条约”实际上也被废除，而且开启了对战胜国列强改约维权【11】之路，在关税自主、撤退外邮、收回租借地、限制乃至分步骤取消治外法权等问题上都取得了进展。如今不仅中外关系史领域的前沿学者对华盛顿会议给予正面评价，就连代表中国官方主流学术的集体项目、中国社会科学院近代史研究所多卷本《中国近代通史》也承认华盛顿会议标志着“中国国际地位的缓慢回升”，国人在会议上“得到了大体可接受的结果，从而与巴黎和会的空手而归形成了对比”，因此对华盛顿会议的成果“应给予一定的积极评价”【12】。

如今，国际上通常把由巴黎和会到华盛顿会议形成的一战后远东格局称为“凡尔赛—华盛顿体系”。显然，如果仅看“凡尔赛”，中国作为战胜国几乎一无所获，国人的被欺负感是明显的。但从这个体系的整体上看，由于“凡尔赛”的不公在“华盛顿”得到很大程度的纠正，中国作为战胜国的所得不仅是“大体可接受的”，而且就中国当时的实际实力地位而言甚至可以说是很大的成功。只要看看以当时中国经济与军事的孱弱和政治上的四分五裂，却能在此后几年里先后收回青岛、胶济路、威海卫和原则上收回广州湾，而1949年后在中国大陆统一和国力相对明显提高的条件下却用了6年才收回旅顺、48年才收回香港、50年才收回澳门，就能理解华盛顿会议的意义。再考虑到中国在一战晚期才参战，而且只派出了华工，并未实际参与作战，相比第二次世界大战中中国“提前”抗日和举国大规模殊死战所付惨重代价而言，一战后中国的所得应该说是很可观了。

但新文化运动尤其是其激进一翼对此却完全没有反应。由于后来从新文化运动中发展出来的国共两党势力都全盘否定北京政府，对这个政府的外交成就基本上没有给予“民族主义”的评价。说“基本上”，是因为仅就对华盛顿会议的批评来看似乎还是有点激进民族主义色彩——这方面也是逐步显露的，像陈独秀这样的新文化运动激进派（陈当时已领导初创的中共），在华盛顿会议期间只是提醒国人求人不如求己，不要忘记巴黎和会的教训，不要对列强的“慈悲心”抱过多幻想【13】。后来激进派的批判则愈来愈激烈，甚至说华盛顿会议对中国不仅无益而且有害，使中国的“半殖民地化”反倒加深了。但是，如果说类似这种指责还可以说是“激进民族主义”对北京政府的民族主义过于温和的不满，那么真正耐人寻味的却是：连这样的指责其实也不是很多。新文化运动对华盛顿会议的真正主流态度，与其说是批判，毋宁说是“无视”。

上述“数据库”分析表明，《新青年》对华盛顿会议的提及（61次）不仅少于巴黎和会（87次），而且绝大多数提及都是在会议期间的“新闻性”关注（50次左右），会议结束后基本就不怎么置理了。而对巴黎和会则截然相反，如前所述，在1919年《新青年》对巴黎和会的提及其实并不多，但华盛顿会议后，对巴黎和会的“思想性”关注度却随着时过境迁反倒急剧上升。在1923至1924年间，刚结束不久的华盛顿会议仅被提到4次，而五年前的巴黎和会却被提到12次；到1925至1926年间（此时《新青年》基本已经成为共产主义刊物），两者的差距更是达到1次与60次的悬殊程度【14】。已经被华盛顿会议纠正的巴黎和会，随时间推移反而被倍受重视，而纠正巴黎和会的华盛顿会议却很快被“忘记”，不仅没有赞扬，连批评也几乎没有了。这种奇怪的态度难道是“民族主义”能够解释的吗？

当然人们可以说，华盛顿会议并没有根本改变中国对外积弱之局，以后更有“中东路事件”和“九一八事变”，“救亡”仍然是头等大事。但是，那个时代中国“救亡”与对外学习、自我改造（所谓“启蒙”）事实上一直是并行的。所谓“救亡压倒启蒙”，如前所述，其实指的是启蒙的学习对象由学欧美变成了学苏俄。这能用“救亡”解释吗？即便巴黎和会上西方列强迁就日本，拒绝支持同为协约国盟友的中国，确实严重地伤了中国人的心，说国人因此愤然改换“老师”似乎还说得通，但其实也未必。晚清以来国人在被侵略后一面谋反抗，一面“师夷长技”、乃至“师夷长制”改革自身以图自强一直是常事，甲午战败后很快掀起了留学日本大潮就是一例。巴黎和会

上西方列强的不公只是表现在他们没有仗义执言帮中国对抗日本，当时西方自身并无新的对华欺凌之举，何以就会使国人负气而不愿再学西方？而在华盛顿会议上既然西方已经改变了巴黎和会时的态度，此后中国再受的侵略（如前述的“中东路事件”和“九一八事变”）基本都是来自苏俄和日本，何以学习苏俄而不再学习西方的“救亡压倒启蒙”却仍然在继续发展？

三　新文化运动倡导的主要不是民主，而是个人自由

“救亡”如此，“压倒启蒙”也很可以质疑，即便就自由主义的启蒙而言也是如此。

一战期间发生的俄国革命对中国无疑有巨大影响，毛泽东后来对此有“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”的名言。但“数据库”的分析却表明，在整个新文化运动期间，不仅十月革命的影响远没有一战大（《新青年》提及前者的全部次数只有后者的64%），而且与巴黎和会类似，在十月革命的当时乃至以后几年，这一革命被提及的次数也很少，1919至1920年间更是明显下降，只是在1920年下半年开始重被注意，尤其在1921年（中共成立之年）后对十月革命的提及才出现爆炸式增长。金观涛、刘青峰对此评述说：《新青年》知识群体在头几年对十月革命“并不特别关心”，因此与其说是“十月革命一声炮响”使国人知道了社会主义，毋宁说是接受社会主义才使国人听进去了俄国的这“一声炮响”，在知识份子愈来愈认同“社会革命”，乃至接受社会主义后，“才对十月革命愈来愈有兴趣”【15】。

联想到前述巴黎和会与华盛顿会议的影响就更有意思。按后来流行的说法，巴黎和会上西方列强没有主持公道使国人心寒，而十月革命初期苏俄对华的高调“平等”姿态赢得国人好感。但问题在于，这两个因素都是在这两件事刚发生时最明显，后来就愈来愈走向反面：华盛顿会议后巴黎和会的恶果基本消除，而苏俄的对华“平等”不久就显示出口惠而实不至，甚至欺华比沙俄时还变本加厉。但是，偏偏在巴黎和会与十月革命后的初期，这两件事对中国思想界的影响很小。事情走向反面以后，这两件事才愈受瞩目，这时对两件事作出上述“民族主义”的解释应该愈来愈困难、愈来愈牵强。那么，这两件事的影响究竟是怎么回事呢？

显然，国人“无视”华盛顿会议并不是因为列强没有让步，而是因为使其让步的，是国人（主要是新文化运动精英及其后续的国共两党）不喜欢

的北京政府（贬义说法则是“北洋军阀”政府）。而国人在列宁上台四五年后“才对十月革命愈来愈有兴趣”，也并不是因为这几年之后苏俄对华外交愈来愈友善和平等，而是因为上述国人对苏俄的社会改造和新社会模式愈来愈看好。

换言之，变化的动力主要来自“启蒙”本身，而不是来自“救亡”。不是因为西方对中国的威胁变得更大使中国的学习对象从西方转向更为友好的苏俄，进而学习目标也从西方式的自由主义转向了俄国式的社会主义，而是相反，由于国人启蒙兴趣转向“社会革命”，导致国人（主要是新文化运动精英）的“救亡”抗争对象从俄国人那里移除，而集中对准了“西方”【16】。

但是这个时期“启蒙”究竟发生了何种变化？其动力又何在？所谓“压倒启蒙”如果说是压倒了自由主义的启蒙，难道巴黎和会前后国人真的出现了追求民主、平等、民族复兴和社会主义，而不再追求“自由”的转变？这自然涉及到什么叫“争取自由”。典型西方自由主义所讲的自由不同于“多数决定”的民主，也不同于“国家的自由”、“民族的自由”这类“集体自由”概念，而是与个人主义、个体权利、个性解放相联系的“个人自由”概念。革命尘埃落定后中国建立的苏联式体制确实极度压抑这些东西，但要说新文化运动，包括巴黎和会以后“向左转”的新文化运动完全不承认这些东西，显然也不是事实。尽管陈独秀的“德先生”、“赛先生”之说脍炙人口，使得五四运动追求“民主与科学”成为习语，但如果以为五四运动（包括其中的左翼）回避个人自由，或者把个人自由看得很次要，甚或像甘阳那样断言五四只讲民主不讲自由，那就大错了。

事实上，根据大规模近代语料数据库进行的词频分析，“自由”、“个人”、“自由主义”、“个人主义”、“个性”等概念其实都是在新文化运动之前不久才引入中国、而在新文化运动中大行其道的。而“民主共和”传入中国则要早得多。从鸦片战争后不久，徐继畲就称道美国的“推举之法，几于天下为公”【17】；薛福成说西方“匹夫有德者，民皆可戴之为君”【18】；张树声极言西人“论政于议院，君民一体，上下一心……，此其体也”【19】；郭嵩焘赞叹英国“国政一公之臣民，其君不以为私”，“臣民一有不惬，即不得安其位”【20】；洪仁玕盛称美国“凡官民有仁智者，写票公举，置于柜内，以多人举者为贤能也，以多议是者为公也”【21】；直到谭嗣同说：“君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事

者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。”【22】总之，西方的统治者是选举产生，议会掌权，君主虚位，民权强大，令苦于专制的国人羡慕。这已然久矣。

然而，“个人”的概念却传入很晚。1907年鲁迅曾指出：“个人一语，入中国未三四年，号称识时之士，多引此为大诟，苟被其谥，与民贼同。意者未遑深知明察，而迷误为害人利己之义也欤？夷考其实，至不然矣。”【23】按此说来，“个人”的概念是二十世纪初传入的，而且初时很受抵制。正是新文化运动改变了这一局面，所以，后来的新文化运动精英常以个人解放作为新文化运动的首要特征和主要贡献。如胡适认为：“民国六七年北京大学所提倡的新文化运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放。”【24】茅盾则说：“从思想上看，『五四』的建设就是『人的发见』和『个性的解放』”，“人的发见，即发展个性，即个人主义，成为五四时期新文学运动的主要目标”【25】。郁达夫也说：“五四运动的最大的成功，第一要算『个人』的发见。”【26】直到改革时代，王元化仍认为：“『五四』在中国思想史上曾发生重大作用的是个性解放。”【27】而后来对五四运动不以为然的批评者，也把“个人主义”当作五四的主要过失，如“新国家主义”者陈启天说：“我国自五四运动以来之最大特征为个人主义之昌行，……吾人不可不明辨之而加以修正也。”【28】

可以说，“民主”与“共和”在新文化运动之前已成大潮（标志就是辛亥革命），而“个人自由”正是因为新文化运动才形成大潮的。在这个意义上，与其说五四（指“大五四”）倡导“民主”，实不如说五四倡导“自由”——“个人自由”意义上的“自由”——更准确。

四　“启蒙”之前的革命与革命之前的“启蒙”

何以如此呢？在讨论这个问题之前笔者首先想问：晚清中国人为何想到要学习西方？一种流行的说法是：鸦片战争后中国出现学习西方的“三千年未有之变”，初期的原因就是西方列强打败了我们，我们觉得“落后就要挨打”，挨打就证明落后，于是去学习打败我们的人。实际上，这个说法既不能解释历史也不能解释当时。

不能解释历史，是因为历史上中原汉族国家被“夷狄”打败，乃至被彻底亡国也不只一次，何以那时汉族不认为挨打就是落后，而抛弃传统走

向“胡化”，反而常常是打胜仗的“夷狄”走向“汉化”？而且，晚清所谓被打败，其实主要是丢失一些藩属和边地，比起西晋、北宋的怀愍徽钦之祸，南宋、南明之覆巢毁卵、军事上彻底败亡，皆不可同日而语，晋人、宋人、明人没有因此抛弃道统而学习“夷狄”，何以晚清那一点点失败人们就会因此自认落后，要去学习对方？

再说不能解释当时。毛泽东曾说中国人放弃学习西方，是因为“先生侵略学生”【29】。但是如果说过去学习西方是因为“落后就要挨打”，那不就是学习“打”了我们，亦即欺负了我们的人吗？如果那时我们知道“师夷之长”与“制夷”并不矛盾，没有因为“先生欺负学生”而拒绝学习“先生”，如今何以就相反？何况，晚清西方欺负中国，是几度打上门来，兵戎相见，中国战败求和，割地赔款，虽然不比宋、明之亡国，但与巴黎和会上西方只是没有主持公道帮助中国抗拒日本相比，晚清那种欺负还是严重多了；更何况如前所述，巴黎和会的错误不久还得到了弥补。晚清那样的欺负都没有妨碍我们学习西方，怎么巴黎和会就会妨碍我们学习西方？

其实，说巴黎和会让中国人对西方失望并不假。但这种说法本身却会带出另一个问题：为什么中国人在和会前会对西方充满希望？鸦片战争让国人对“英夷”失望了吗？火烧圆明园让国人对“英法二夷”失望了吗？没有，因为那时一般国人对“夷狄”本无好感，谈不上希望，自然也无所谓失望。要说失望也只是对自己失望（没能战胜“夷狄”）。但是到巴黎和会前就不同了，那时国人曾相信协约国列强的胜利意味着“公理战胜强权”；换言之，国人觉得西方列强不仅有实力，而且代表真理；不仅强大，而且代表正义。后来发现并不如此，所以才会失望。

指望列强在国际关系中总讲正义，确实难免会失望。但是，之所以会有这种指望，却是因为那时国人首先在很大程度上相信了列强内政方面的“仁义”——至少比“我大清”来得“仁义”。而这种看法其实已有很长历史（如果以徐继畬在鸦片战争后仅三年的作品为标志），甚至比许多国人重视他们的“船坚炮利”还要早。而且，当初国人中的先觉者之所以持这样的看法并不是因为他们改信了基督教或接受了“西方价值观”，恰恰相反，他们那时就是从中国的传统价值观，具体说就是从“孔孟之道”出发，对比了中西现实后，发出了中国早已礼崩乐坏而“三代圣贤之世”却见于西土的感叹。因此，实际上，学习西方的动力就在中国内部。

一个奇怪的情况是：人们都知道西方的思想启蒙是在政治革命之前，

法国的启蒙运动与后来的大革命是这样，英国的清教运动与后来的“光荣革命”也是这样，都是思想变化在先，然后革命才有了精神动力。但是论及中国近代，被当成“中国启蒙运动”的新文化运动却是在辛亥的政治革命之后才发生，这是怎么回事？

其实我们应当承认，中国的思想启蒙早在辛亥前几十年就已经出现，并且不断发展，否则根本不会有辛亥革命。只是相对于中国过去的“儒表法里”而言，中国那时的启蒙主要是冲着“法里”，而不是冲着“儒表”的，甚至“儒表”被激活了古代的崇周仇秦情绪后，还成了呼应“西学”的启蒙动力。只是后人由于种种阴差阳错把“启蒙”与“反儒”画了等号，才忽视了这“第一次启蒙”的存在。其实正是由于这第一次启蒙的推动，中国才有了冲着“秦制”、而不是冲着“孔教”而来的辛亥革命。而革命后发生的新文化运动已经是第二次启蒙，但它一方面是第一次启蒙的深化，另一方面却也是对上一次启蒙方向的偏移，而且由于种种原因后来还偏移得愈来愈厉害。

事情要从源头讲起。在晚清之变前两千多年，中国曾经历了另一次深刻变化，即“周秦之变”，以血缘亲情为基础的、小共同体本位的、温情脉脉的“周制”被依靠暴力与强权统治陌生人社会的“秦制”所取代。希望挽救“周制”的儒家和全力推行“秦制”的法家成为那个大转型时代“百家争鸣”最主要的对手。儒家崇周仇秦，怀念“三代”，认定今不如昔；法家则不择手段无条件维护专制，“以古非今者族”，终于建立了“焚

书坑儒”的帝国。尽管“暴秦”的极端残酷导致其短命并使法家声名狼藉，但儒家“三代盛世”温情脉脉的乌托邦也无法恢复，最终在从秦皇到汉武的多次反复后，“汉承秦制”的制度基础上嫁接了经过“法家化”改造的、识时务的儒家（笔者谓之“法儒”），这就是所谓的“儒表法里”或“儒的吏化”【30】。

但是，尽管汉武帝以后法家的制度与儒家的话语似乎都被定于一尊、不容置疑，毛泽东所谓的“儒法斗争持续两千年”之说在多数时段也只是“秦制”极端维护者的神经过敏，然而“秦制”的积弊毕竟无法消弭不满，“儒表法里”体制的表里冲突明显存在，古儒崇周仇秦传统的不绝如缕，也非“法儒”所能完全切断。在“秦制”下真正的儒者（而不是拿儒术做敲门砖的官僚）历来是不满现实的。从孔子的“道不行，乘桴浮于海”【31】，朱熹的“尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得行于天地之间”【32】，到明清

之际黄宗羲“为天下之大害者，君而已矣”【33】的惊世之言，这种“反法之儒”虽未必像如今一些拔高之论所说有什么“古典的宪政民主思想”，但“从道不从君”的古儒之风、以“民本”反极权、以“封建”反帝制、以士大夫的尊严和人格追求“独立之精神、自由之思想”，也确实给走出“秦制”的近代中国提供了思想动力，并为接轨“西学”提供了本土资源。过去他们的理想不是远溯“三代”，就是编出个子虚乌有的桃花源，或者缩小到某个“义门”之家，在大尺度上找不到一个现实的支点。然而到了晚清，尽管西人打开国门用的是坚船利炮，但当中国那些儒者透过这个窗口开眼去看西方社会时，最令他们震撼的并不是什么船坚炮利，而是，用传统语言来说——他们西方比“秦制”下的“我大清”更仁义！如王韬所言，西洋“以礼义为教”，“以仁信为基”，“以教化德泽为本”【34】。

当然，这“仁义”不包括国际关系，列强对大清施加的强权政治，不用说是国人必须反抗的。但是他们民主国家对自己的公民，就比大清对草民仁慈；他们的社会关系，就比大清道德；他们的法治，就是比大清讲理；他们的吏治，就是比大清清明……这是很多以儒家眼光观察西方的人那时都有的感慨。比较之下国人猛然发现，我们这个国家固然曾有伟大的文明，但已经礼崩乐坏了两千年。诚如郭嵩焘所言：“三代以前，独中国有教化耳……。自汉以来，中国教化日益微灭，而政教风俗，欧洲各国乃独擅其胜，其视中国，亦犹三代盛时之视夷狄也。”【35】

在当时的国人看来，没有“秦制”的西方至少就其内政而言，似乎就是“三代”的再现、“仁义”的样板，用徐继畬的话说：“推举之法，几于天下为公，骎骎乎三代之遗意。”【36】而薛福成则说：“唐虞以前，皆民主也。……匹夫有德者，民皆可戴之为君，则为诸侯矣。诸侯之尤有德者，则诸侯咸尊之为天子。此皆今之民主规模也。迨秦始皇以力征经营而得天下，由是君权益重。秦汉以后，则全乎为君主矣”，“孟子『民为贵、社稷次之，君为轻』之说，犹行于其间，其犹今之英、义诸国君民共主之政乎？……所以三代之隆，几及三千年之久，为旷古所未有也。”【37】西方践行的其实就是我们“三代”“有德者天下共举之”的“公天下”，可是我们自秦以降却堕落成“家天下”，甚至“二千年由三代之文化降而今日之土番野蛮者”——用谭嗣同的话说：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。”【38】中国已经被“大盗”和“乡愿”统治了两千年！

什么叫“乡愿”？读过《孟子》就知道，那是古儒最讨厌的一种人，就是墙头草，随风倒，趋炎附势，谁掌权就跟谁。“乡愿”的对立面就是古儒所谓的“乡绅”，今人或把乡绅解释为“地主”。但古时所谓“绅”，指的是儒者特有的一种服装，“乡”意指“乡举里选”的小共同体代表，据说“乡绅”的职责就是维护公理，独立于权势，“从道不从君”。在晚清这些“反法之儒”看来，“秦制”下这样的“乡绅”已经绝迹，秦以后就只有“乡愿”了；到了清朝，更是“群四万万之乡愿以为国，〔儒〕教安得不亡”【39】。那么“乡绅”哪里去了？在西方。西方的议会、特别是完全民选的议会下院，晚清时最早就被译作“乡绅房”，“聚乡绅于公会”【40】的民主制度“欧罗巴诸国皆从同”【41】。据说那里的国政就靠这批不听皇上、只认公理的议员（“议绅”），成天忙于替天行道、为民请命呢。

无怪乎郭嵩焘“叹羡西洋国政民风之美”，而薛福成、陈兰彬、黎庶昌等凡是出过洋的均有同感，“皆谓其说不诬”【42】。更早的徐继畬说那里“治国崇让善俗”【43】。洪仁玕也说那里“礼义富足”、“诚实宽广，有古人遗风焉”【44】。有趣的是，郭嵩焘等都是清朝官员，洪仁玕则是反清的“粤匪”，但他们对西方的看法却差不多。

当然，那时朝堂上这种说法是犯大忌的，郭嵩焘和徐继畬都为此受到了处分，有人更专以打小报告整他们为晋身之道。但有趣的是，这些所谓的极端守旧派只要出过洋的如刘锡鸿、陈兰彬之流，朝堂上抨击别人称道“夷狄”的异端邪说，私下里“叹羡西洋国政民风之美”却比郭嵩焘等还高调，活脱脱一个“晚清毕福剑”【45】！还有的官场油子如张树声，平时大言我朝“声明文物高出万国之上”，“不必一一效法西人”而官运亨通【46】，临终不再顾忌官运了，却上遗折恳请朝廷“采西人之体，以行其用”【47】，比后来张之洞的“中体西用”都激进许多。

这一切都是鸦片战争后、戊戌变法前，即新文化运动之前几十年的事。郭嵩焘这些人当然不懂什么“新文化”，他们其实还是传统儒者，西方更未必真与“三代”相似，但是一经与西方比较，古儒心底潜藏的对“秦制”的不满就冒了出来。而崇信人性恶的法家拜服的是铁腕赏罚、顺昌逆亡的皇权，对皇上本人谈不上真正的忠诚，无权的“虚君”难免墙倒众人推。这就是中国没有成功实行君主立宪、却在“公天下”（古儒的理想，据说也是西方的现实）推倒“家天下”的革命中成了“亚洲第一个共和国”的文化原因。这时并没有什么“西学”与儒家的冲突，相反，人们看到的是“反法

之儒”开创“学西”之风，在“民主共和”、“天下为公”的旗号下实现西儒合力推倒法家“秦制”的图景。

值得指出的是，这些先进者把古儒“官不与民争利”、“藏富于民”的“民本思想”与西学中民权优先、国权服务于民权的“民主”观念结合起来，明确提出改革的目的是为老百姓的幸福和权益，“富国强兵”只是顺带的目标。他们甚至明言：不能善待百姓、提高百姓地位的“强国”很可怕，这显然也与历史上法家的“强秦”、“暴秦”图景与他们眼中的“洋三代”的对比有关。如郭嵩焘就说：“岂有百姓困穷而国家自求富强之理？今言富强者，一视为国家本计，与百姓无与。抑不知西洋之富专在民，不在国家也。”【48】谭嗣同甚至认为，专制的国家强大了反而是祸害，还不如不强大：“幸而中国之兵不强也，向使海军如英、法，陆军如俄、德，恃以逞其残贼，岂直君主之祸愈不可思议，而彼白人焉，红人焉，黑人焉，棕色人焉，将为准噶尔，欲尚存噍类焉得乎？”极而言之，他甚至说西方军队打败中国也具有防止“君主之祸”的积极意义【49】。

这种说法或许过于极端，甚至有点走火入魔，但宁死也不随师友康有为、梁启超出国避难而慷慨为变法捐躯的壮士谭嗣同，当然不是不爱国，也不是不希望中国强大，他只是把百姓的福祉、民众的权利看得更重，主张“先民主，后强国”。这应该算是“人权高于主权”之观点在中国本土思想中最早、恐怕也是最极端的表述了。即使放到现在，这种观点都算得上惊世骇俗。有趣的是，谭嗣同这种思想显然受西学东渐的影响，但看看〈仁学〉前后文就知道他并未称引西哲，这番言论完全是从孔孟的说法中推出的。而这与“救亡压倒启蒙”、“挨打证明落后”显然毫不相干。

五　结论

综上所述，“秦制”在中国传统中一直有来自古儒“三代”理想的质疑，在没有可行的制度参照时，这种质疑（晚清以前最近的代表是明清之交的黄宗羲等人）固然流于乌托邦，有了这一参照，“秦制”的道德合法性就瓦解了。从“进步的”徐继畬、郭嵩焘，到所谓“极顽固之旧学派”【50】陈兰彬、刘锡鸿，凡是作了中西观察的，都“叹羡西洋国政民风之美”。尽管当时公开发出这种“叹羡”的郭嵩焘遭到了整肃，而陈兰彬之流则一边私下同样“叹羡”，一边却积极整肃别人，但毕竟他们也自知理不直气不壮。随着国是日非、国难日深、民生益艰、民怨益积，公开“叹羡”终于成了主流。

清季外交档案中有一份清末驻奥公使杨晟于1905年写给国内的一封汇报，那已经不是私信而是公文了。杨晟当时报告奥匈帝国首都维也纳发生工潮【51】：

本月初二日奥京工党聚众至二十余万人赴议院要求选举之权，是日卯刻工党会集各分行业，申明此次聚众宗旨，预推有名工党十人为众代表，即由此十人向众约法毕，即赴议院。列队行走，毫无喧哗以及搅扰街市之事。午刻始齐集议院门外，排列整肃，仍由代表之十人入院，递禀答话。旋经首相及两院首领善言安慰，解散而退。是役也，工人以争准举工党为议绅之例，聚众至二十余万人之多，而始终无喧搅市廛之举。是日适为孙慕使离奥之期，晟率本馆各员送至车站。沿途工人礼貌整肃，一如平日。彼为下流社会，尚且如此，足证奥人风纪之纯美也。

与当年郭嵩焘、刘锡鸿看到英国“上下同心”、“人民鼓舞欢欣”不同【52】，这次杨晟看到的是西方的“阶级斗争”。有些人可能会以此幸灾乐祸地大讲那里“万恶的资本主义”激起人民抗议，而我们的顺民大量饿死也无声无息则证明了天朝之伟大。但是杨晟却相反，他实际上是以民主政治中的抗争为“风纪之纯美”，而暗与国内官贪民刁、官酷民暴、官逼民反、世风日下之景相比。杨晟与当年徐继畬、郭嵩焘这些大儒一样把议员称为“议绅”，按古儒思想，“从道不从君”的士大夫就是代表“公论”的。当然在中国只是理论上（而且是古儒的理论，董仲舒以后这种理论也不大讲了）如此，并没有制度安排来保证我们的“议绅”不会沦为“乡愿”，又是在西欧，杨晟与郭嵩焘同样看到了真正的“议绅”。按这位公使大人的说法，奥国官方对这些工人“议绅”礼贤下士，而工人更是“知礼好义”，“聚众至二十余万人之多，而始终无喧搅市廛之举”，公使大为感叹：“彼为下流社会，尚且如此，足证奥人风纪之纯美也。”显然在他的眼里，不仅这样的官方（宪政政府）令人羡慕，这样的反对派也令人羡慕。杨晟只是一位清朝官员（还是旗人），不仅并非革命派，甚至也不是政界所谓的立宪派。而他不是记日记，而是向国内上级发出这样一份价值判断鲜明的公文，显示国内官场上这样的看法也已经毫不“异端”。显然，继续维护“秦制”已经没有了道义上的理由。

至于利益上的理由，平时在“儒表法里”状态下臣民就对“秦制”朝廷畏多于敬，如韩非所言，臣之于君别无他情，效劳是为图官禄之赏，不反是因畏诛戮之罚，不能行赏罚的“虚君”谁把你当回事？到了王朝末世，“法、

术、势”机器已经严重锈蚀时，“识时务者为俊杰”就是历史上改朝换代时的常态，有无“西学”的输入，清后是否共和，其实都是如此。所以当辛亥的那一幕拉开时，真正矢忠于清廷的臣子，可以说是少之又少。其实早在洋务运动时，那位“晚清毕福剑”刘锡鸿就暗羡英国人之孝（并非慑于父权）之忠（虚君也受尊敬）：某公爵夫人会见华使“坐谈良久”，身为侯爵的儿子一直“立侍其旁，无倦容”。而尽管英王对臣民既不能罚也不能赏，英人却忠之无二，平时即便是“奏乐诵经，众宴杂耍”时，也要先颂祝君主，可见其尊君之诚【53】。不能不说这是有眼光的看法。自由民主社会承认子女自主不等于教唆六亲不认，维护公民权利不等于怂恿弑君谋反。恰恰相反，真孝子何需严苛父权来恐吓，真敬君何必生杀予夺之主乃尊？在“父要子死不得不死”的威吓下才作孝状，能是真孝子吗？在杀伐之威下才能尊君，君权一虚就墙倒众人推，所谓“有奶便是娘，有枪便是王”，这到底是尊君崇道呢，还是尊“枪”畏权呢？

可见，早在鸦片战争后不久，部分国人一旦了解“夷情”，西方的民主共和便与中国传统古儒久被“儒表法里”体制所压抑的崇周仇秦情结一拍即合，使反“秦制”、学习“洋三代”的“引西救儒”思想逐渐发展起来。到了清末新政时，革命派固然鼓吹共和，立宪派绝大多数也主张“英国式宪政”，即保留满族虚君而实行议会政治【54】。革命派和立宪派其实都知道“今日之英国，非君主政体，乃民主政体也”【55】。两派的区别主要就是“排满”与否，而不是民主与否【56】。这样才有了辛亥革命之变帝制为共和。显然，把“民主”说成是五四才“启蒙”的东西，是不符合事实的。

而新文化运动倡导的个性解放对民主共和又带来了哪些影响？这就是我们接下来要讨论的。

注释：

【1】2013年《东方历史评论》创刊礼适逢五四纪念日，活动主题就是“夭折的宪政，倒退的五四”。会上对后一命题设问道：“倒退的五四”是说后来人从五四的立场上倒退了呢，还是五四本身就是倒退？演讲者之一朱学勤答曰：“我会选择第二个（理解），……五四本身是一个大倒退。”

【2】最早提出救亡与启蒙之矛盾的似乎是美国学者舒衡哲，参见施瓦支（Vera　Schwarcz，又译舒衡哲）著，李国英等译：《中国的启蒙运动：知识份子与五四遗产》（太原：山西人民出版社，1989）；英文版发表于1986年。但李泽厚的“压倒”说在中国语境中更加形象、尖锐而有针对

性，故不胫而走。参见李泽厚：〈启蒙与救亡的双重变奏〉，载《中国现代思想史论》（北京：东方出版社，1987），页7—49。

【3】李泽厚后来的“告别革命”似乎只是就时事而言，即以“经济发展—个人自由—社会正义—政治民主四顺序说”反对在1990年代的中国推行“政治民主”，而赞同“（经济）发展才是硬道理”。参见李泽厚：〈知识份子不应一头沉入整理国故或追逐西学中〉，《二十一世纪》（香港中文大学.中国文化研究所），1998年4月号，“三边互动”，页161。当时就有人质疑何以中共当年的革命及其所建立的体制就不在需“告别”之列，李泽厚似从未回应此类质疑。但他把“经济发展”放在最前，而“民主”放在最后，同时他也从未否定五四的启蒙就是“民主与科学”，显然，如果时至1990年代民主都是不急之务，则经济远为落后的1910年代，“启蒙”就更该被“压倒”了。

【4】甘阳：〈扬弃“民主与科学”，奠定“自由与秩序”〉，《二十一世纪》，1991年2月号，页7—10。

【5】全称是“变帝国主义战争为国内战争”、“使自己的政府在帝国主义战争中失败”（参见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译：《列宁全集》，第二十六卷，中文第二版〔北京：人民出版社，1988〕，页IV—V）。这样的主张甚至连与列宁最为接近的极左反战派如德国的卢森堡（Rosa Luxemburg）、俄国的托洛茨基（Leon Trotsky）也无法接受。托洛茨基就认为“希望俄国失败，就是希望德国胜利”，这让俄国人如何接受，所以他主张“既不要胜，也不要败”。列宁却说因为俄国特别反动，因此与其他国家相比，“在任何情况下，俄国战败都为害最小”，所以“一个无产者如果不犯『叛国』罪，不促使自己的政府失败”，那就是陷入了沙文主义，背叛了国际主义（参见《列宁全集》，第二十六卷，页V、297—301）。

【6】、【8】、【14】、【15】金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》（香港：香港中文大学当代中国文化研究中心，2008），页398—402；399；398—400；399—400。

【7】巴黎和会发生当年出版的《新青年》第七卷（1919年12月至1920年5月）只提及1次，第八卷（1920年9月至1921年4月）甚至根本没提。中共成立时的第九卷（1921年5月至1922年7月）才重新提及，后来几年提及愈来愈频繁，最后不定期刊（1925年4月至1926年7月）的一年

多（此时该刊已基本在中共影响下），就提到了60次。

【9】美国外交思想史上向有“威尔逊主义”（国际道义至上）、“汉密尔顿主义”（经济利益至上）、“杰斐逊主义”（国内自由优先而怀疑强国政策，主张孤立主义外交）、“杰克逊主义”（民粹主义和实力至上的国际干预）四大传统之说，参见Walter R. Mead，Special Providence：American Foreign Policy and How It Changed the World。实际上，任何国家尤其是有历史影响的大国，外交动机都是“私利”与“公义”兼有，权重或因时而异，但纯私利与纯公义的动机至少是很罕见的，“社会主义”的苏联和“资本主义”的美国都是这样。区别只在于不同体制下定义国家“私利”的机制：民主国家的对外“私利”接近于其国民利益，而专制国家则接近于朝廷或皇上的利益；不同意识形态的“公义”也有区别：有的乐于输出“民主”，有的乐于输出“无产阶级专政”，有的可能乐于输出基督教，有的则乐于输出伊斯兰教，等等。

【10】李祥麟：《门户开放与中国》（上海：商务印书馆，1937），页204—205。

【11】中国参加一战时已经废除了对德奥等敌国（后来的战败国）的不平等条约。

【12】汪朝光：《中国近代通史》，第六卷（南京：江苏人民出版社，2007），页287—302。

【13】陈独秀：〈太平洋会议与太平洋弱小民族〉，《新青年》，第9卷第5号（1921年9月1日），页1—4。

【16】众所周知期间有个聚焦于抗日的时期，那是日本侵华战争逼迫的。从新文化运动到文化大革命的整个历史来看，由当初学习西方到后来仇视西方显然是主流，而且主要不是在国际政治、而是在思想文化层面出现这种变化——明显的事实是：新文化运动中曾经的“西化”激进派并不放弃针对西方列强的维权，而毛泽东晚年亲美的外交转向也没有改变他与西方相反的极左意识形态。

【17】、【36】、【43】徐继畬：《瀛环志略》，下册（台北：华文书局，1968），卷九，页735。

【18】、【37】薛福成：《薛福成日记》，下册（长春：吉林文史出版社，2004），页712。

【19】、【47】张树声著，何嗣焜编：《张靖达公（树声）奏议》

（台北：文海出版社，1968），卷八，页559；560。

【20】、【35】郭嵩焘：《郭嵩焘日记》，第三卷（长沙：湖南人民出版社，1982），页393；439。

【21】、【44】洪仁玕：〈资政新篇〉，载杨家骆主编：《太平天国文献汇编》，第二册（台北：鼎文书局，1973），页529；530。

【22】谭嗣同：〈仁学.三十一〉，载蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，增订本，下册（北京：中华书局，1981），页339。

【23】鲁迅：〈文化偏至论〉，载《鲁迅全集》，第一卷（北京：人民文学出版社，1981），页50。

【24】胡适：〈个人自由与社会进步——再谈五四运动〉，《独立评论》，第150号（1935年5月12日）。转引自卢毅：〈章门弟子与近代个性解放思潮〉，《北方论丛》，2006年第2期，页92。

【25】茅盾：〈“五四”的精神〉，《文艺阵地》，第1卷第2期（1938年5月1日）；〈关于“创作”〉，《北斗》，创刊号（1931年9月20日）。转引自卢毅：〈章门弟子与近代个性解放思潮〉，页94。

【26】郁达夫：〈导言〉，载赵家璧主编：《中国新文学大系》，第七集，〈散文二集〉（上海：良友图书公司，1935）。转引自卢毅：〈章门弟子与近代个性解放思潮〉，页92。

【27】王元化：〈对于五四的再认识答客问〉，载余英时等：《五四新论：既非文艺复兴，亦非启蒙运动：“五四”八十周年纪念论文集》（台北：联经出版事业公司，1999），页72。

【28】陈启天：〈新国家主义与中国前途〉，《少年中国》，第4卷第9期（1924年1月），页8—9。【29】毛泽东：《毛泽东选集》，一卷本（北京：人民出版社，1968），页1359。

【30】参见秦晖：〈西儒会融，解构“法道互补”——典籍与行为中的文化史悖论及中国现代化之路〉，载《传统十论：本土社会的制度、文化及其变革》（上海：复旦大学出版社，2003），页167—247。

【31】《论语.公冶长》，参见朱熹：《论语集注》（济南：齐鲁书社，1996），页40。

【32】朱熹：〈答陈同甫〉，载《晦庵先生朱文公文集》，卷三十六，收入朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》，第二十一册（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），页1583。

【33】黄宗羲：《明夷待访录.原法》（北京：中华书局，1981）。

【34】参见钟叔河：《走向世界：近代中国知识份子考察西方的历史》（北京：中华书局，1985），页152。

【38】谭嗣同：〈仁学.三十五〉，页344；〈仁学.二十九〉，页337。

【39】谭嗣同：〈仁学.十九〉，页320—21。

【40】徐继畬：《瀛环志略》，下册，卷四，页318。

【41】徐继畬：《瀛环志略》，下册，卷七，页636。

【42】“昔郭筠仙侍郎每叹羡西洋国政民风之美，……余亦稍讶其言之过当，以询之陈荔秋中丞、黎莼斋观察，皆谓其说不诬。此次来游欧洲，由巴黎至伦敦，始信侍郎之说，当于议院、学堂、监狱、医院、街道征之。”参见薛福成著，钟叔河主编：《出使英法义比四国日记》（长沙：岳麓书社，1985），页124。

【45】参见秦晖：〈不仁不义的帝制和亦道亦德的宪政——辛亥之变的价值观基础〉，《南方周末》，2011年8月19日。毕福剑为中国中央电视台著名主持人，以在电视上宣传“主旋律”得宠，但2015年春有人在网上上传他在一饭局上大发“反动”议论的视频，遂被视为表里不一之典型。

【46】张树声：《张靖达公杂著》，收入《清代诗文集汇编》编纂委员会编：《清代诗文集汇编》，第六九五册（上海：上海古籍出版社，2010），页800。

【48】郭嵩焘：〈与友人论仿行西法〉，载《郭嵩焘诗文集》（长沙：岳麓书社，1984），页255。

【49】谭嗣同：〈仁学·三十五〉，页344。

【50】容闳著，徐凤石、恽铁樵译：《西学东渐记》（长沙：湖南人民出版社，1981），页102。

【51】何芳川等主编：《清代外务部中奥关系档案精选》（北京：中华书局，2001），页149。

【52】、【53】刘锡鸿：《英轺私记》（长沙：湖南人民出版社，1981），页53、90；125、173。

【54】侯宜杰：《二十世纪初中国政治改革风潮——清末立宪运动史》（北京：人民出版社，1993），页557。

【55】精卫：〈希望满洲立宪者盍听诸〉，《民报》，第3号（1906

年4月5日），页11。

【56】当然两派中都有反民主、甚至是极端反民主的人，以后笔者会提到他们。但在辛亥前这些人在两派中都并不是主流。

第十四章　两次启蒙的切换与“日本式自由主义”的影响　新文化运动百年祭（二）

一　“个人自由”与“日本式自由主义”：西儒何以对立？

一种流行说法认为：近代西方对中国的影响循着“器物—制度—文化”的三阶段模式不断深化。洋务运动是学习西方的“器物”，戊戌维新和辛亥革命是学习西方的“制度”，而西方“文化”直到新文化运动才对中国产生巨大冲击。笔者曾指出这种说法是不对的。实际上，像太平天国那样在“器物”、“制度”上缺乏新意而“文化”上却带有鲜明基督教色彩的大规模民变，早在据说是输入“器物”的洋务运动之前就已震撼了神州。

当然，太平天国尽管体现了西方“文化”的东渐，却不能说是启蒙，因为除了在太平天国内部也没什么影响、天国灭亡后又被湮没的洪仁玕《资政新篇》外，洪秀全等人只是引进一些基督教成份以建立他的拜上帝教，并未引进什么近代性质的东西。但在其前后和同时，近代文明也通过其他路径传入中国。因此，“共和”、“民主”等概念也并不是新文化运动时期才在中国“启蒙”的。对这些观念的启蒙其实早在鸦片战争后不久就开始了，并且愈来愈成为潮流。到了清末新政时期，不但一般意义上的“共和”、“民主”、“宪政”、“法治”概念已经广泛流传，而且与宪政民主有关的一些“次级观念”，如国会定预算、“无代表不纳税”的财政原则、有别于传统朋党与会党的近代“政党”运作原理，人们也都讲得头头是道，其认识之透彻令今人也不免汗颜，并在当时就产生了巨大影响（“党”从传统汉语中明显的贬义词变成褒义词就是一例）。

然而，那个时候这种启蒙并不“反儒”。而尽管近代的“西学东渐”一开始且从始至终都与外部压力（外患）有关，但即便清末外患达于极点的庚子之祸、辛丑之辱也并没有“压倒”这种启蒙，恰恰相反，那时明显就是“救亡造成启蒙”、“救亡促进启蒙”的。

但另一方面，从甲午战争以后直到第一次世界大战开打，上述局面逐

渐发生了改变，新文化运动就是集这些改变之大成。改变的原因当然很多：西学进来多了，人们一方面发现了更多的可“叹羡”之处，另一方面也逐渐明白西方与“三代”还是不同的。加之庚子拳乱的刺激，人们除了痛感朝廷的昏庸，更痛感国民的愚昧。辛亥后的失望，推翻了“秦制”国家还是没有立见起色。当然也有“救亡”的影响，今人强调鸦片战争带来危机意识，其实当时国人对这沿海的失利多不太重视，反思多限于用错了人（误用琦善、错贬林则徐）而已，连重视船坚炮利也是二十年以后的事，远比徐继畬叹羡洋人“推举之法”更晚。但甲午战争就不同了，中华文化的学生“小日本”居然把自认为已经学会船坚炮利的老师打得如此惨败，还首次割走了一个省，不但使人真正产生亡国之忧，也带来“文化”上的巨大冲击。

然而一个重要原因是以往很少被提及的，那就是“个人自由”观念的引入，尤其是转经日本引入的这种观念，与欧美的“原版”个人自由思想又有微妙的、但却是重要的不同。

如前所述，鸦片战争后几十年间中国的先进者多是从儒家立场，尤其是崇周仇秦的古儒（即反法之儒）立场欢迎西学的。当时并没有什么“西儒对立”，反倒是流行在法家“秦制”的压迫下“引西救儒”的想法，而且引的还不是“西用”（船坚炮利之类）、“西末”（办公司做生意之学），许多人直接就是称道“西体”、“西本”（如“推举之法”、“乡绅房”、“民贵君轻”、“论政于议院”等“天下为公”的“国政”或“洋三代”之制）。

这当然不是说当时中国已经有了强大的“民主派”。事实上，专制者基于既得利益反民主，清朝帝王与法国路易十六（Louis XVI）和英国查理一世（Charles I）皆然，清朝权贵与西方权贵也大都皆然，这并不是“文化”问题。只读诗书不出国门、完全不懂“夷情”的冬烘先生以至文盲草民“盲目排外”，其实是信息缺乏的问题，也不是“文化”问题。至于反侵略与“师夷之长”本不矛盾，更不是“文化”问题。如前所述，当时但凡知晓“夷情”的儒者大都“叹羡西洋国政民风之美”，区别只在于少数人公然在朝堂上说，多数人只在私下说，甚至有人朝上是揭批“叹羡”者的“极顽固之旧学派”，私下却“叹羡”得更厉害；有人为做官从来不说真话，临终的“遗折”才表明心迹而已。这才是当时真正的“文化”现象。

这股潮流到庚子国变后，由于朝廷威信扫地，到新政时，讲“民主”、骂“专制”，即便在“体制内”也不再敏感。当时绝大多数立宪派主张英国式

宪政，虽非共和，已认民主。他们与革命派的分歧已不是民主不民主，而是排满不排满了。这也是辛亥之变能够成功的重要原因。

西学（指自由主义）和儒学（指反法之儒）在反对“秦制”这点上是共同的。古儒本来不满现实，认为“三代”乃至更早的“禅让制”比“家天下”高尚，把民主、共和理解为“天下为公”并不困难。哪怕西学中的宪政民主其实不同于古儒的“三代封建”，至少西方中世纪的“封建”也的确比“秦制”更接近于“周制”，而近代西方离“封建”只二百年左右，中国废“周制”却已两千多年了，说近代西方更多“三代遗意”也合乎逻辑。西方宪政与封建时代的《大宪章》（Magna Carta）也确有某种联系，儒者因喜欢“封建”、反感帝制而接受宪政、“叹羡”西方并不奇怪。

但是，“个人自由”观念引入后就不同了。古儒在权利观念上主张小共同体本位，“为父绝君，不为君绝父”；法家则正相反，主张君权至上，大共同体本位，“君之直臣，父之暴子”；“父之孝子，君之背臣”。两者对立是明显的。董仲舒等人在皇权威慑下捏着鼻子做“法儒”，其实不大甘心，看到西方的“洋三代”，他们是很“叹羡”的。但是个人自由意味着权利观念上的个人本位，无论法家的大共同体本位还是儒家的小共同体本位对此都是格格不入的。借郭店楚简《六德》篇的用语说，那就不是“为父绝君”抑或“为君绝父”的问题，似乎是为“我”可以既绝君也绝父了。反过来讲，持“个人自由”观念者对古儒也会产生扞格。

然而，如果这种“个人自由”观念是英美近现代那种模式，也未必会把儒家当做主要对手，因为：第一，现代“个人自由”观念既不接受父权至上更不接受君权至上，既不是小共同体本位也不是大共同体本位，所以持这种观念的人们如果说对儒家持异议，却不可能对法家更有好感。而且在“儒表法里”的旧制下，真正扼杀个性和个人权利的是法家体制（法里）而不是儒家话语（儒表），在逻辑上他们也应该把法家与“秦制”作为主要障碍。第二，自汉武帝以后儒家已经从一个思想流派，在相当程度上变成了一种文明识别的符号体系，就像欧洲的基督教。无论古罗马还是中世纪的基督教会都不见得有“个人自由”的观念，甚至这两个时期的基督教各支教会都曾经以不宽容、搞异端审判和圣战著称。但自由主义和“个人自由”观念必须消除不宽容等观念或举措，却未必要取缔基督教，事实上消除这些东西后个人自由完全可以在基督教文明中实现，并且和教会共存。同样，在“罢黜百家独尊儒术”的中国，自由主义要消除的是“罢黜百

家”之“独尊”，而不是“儒术”，消除这些弊病后个人自由也完全可以在儒家文明中实现，并且和儒学共存。

但是，十九至二十世纪之交引入中国并在新文化运动中影响大增的“个人自由”观念，却不是这种模式，而是很大程度上受到日本影响。值得注意的是，甲午以迄庚子以后，一方面学习西方的必要性被愈来愈多的人认可，另一方面日本被认为是学习西方成功的典型，国人多以日本为学习西方的中介，加上文化与地理更近，留学成本更低。不仅民间这么看，官方重臣如张之洞也说：“游学之国，西洋不如东洋：一路近费省，可多遣；一去华近，易考察；一东文近于中文，易通晓；一西书甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。中东情势风俗相近，易仿行，事半功倍，无过于此。”于是留日大潮兴起。庚子以前，中国留美幼童、留欧学生总共只有200人左右，而庚子以后，留日学生在1905年已达8,600余人，归国者也有2,000余人。大批中国学子“北自天津南自上海，如潮涌来”，东渡扶桑“船船满坐”，远非此前之留学欧美可比，形成了当时世界史上规模最大的出国留学运动。

当时国人赴日不仅数量大，而且与国内政治文化变革联系紧密。中国在日政治侨民众多，维新派在戊戌失败后，革命派在辛亥胜利前，都以日本作为主要流亡地，自然也受到日本的影响，并把这种影响传回国内。至于一直在国内发挥影响的立宪派干将如杨度、汪荣宝等，也是留日回来的。

尤其在一战期间欧洲兵燹连年，出国留学者几乎都往日本。而这个时期恰恰是“个人自由”观念大举进入中国之时。如果说十九世纪的“西学东渐”主要靠华人赴西和西人来华、1920年代以后中国的激进思潮相当程度上来自留苏留法学生，那么十九至二十世纪之交的个人自由思潮，包括以这种思潮为标志的新文化运动，更主要是留日学生带来的。从初期倡导个人自由最力的章太炎及“章门弟子”鲁迅、周作人、许寿裳，到后来成为共产党缔造者的“南陈北李”陈独秀、李大钊，以及文化姿态更激进的那些人，如主张废除汉字的钱玄同，直接点名批孔的易白沙、吴虞等，都是留日出身，且他们在新文化运动时期的个人自由思想之形成都与其留日经历密切相关。

二　“日本式自由主义”：“个人独立”如何接轨于“军国主

义”？

当时日本的个人自由思想虽也是受“西学”影响，但却更受到明治维新时代日本独特的问题意识所培育。与中国大不相同的是，日本明治时代的近代化不是一个走出“秦制”的过程，却更像是一个走出“周制”的过程。明治以前的日本是一种诸藩林立、天皇虚位的“封建”状态，某种程度上类似于中国的“周制”，而维新就是要“大政奉还”（诸侯向天皇交还权力）、“废藩置县”。如维新先驱吉田松阴所言：“天下为天皇一人之天下，而并非为幕府之天下”，力倡“一君亿兆臣民”。而按木户孝允的说法，明治变法“三百诸侯举而其土地人民还纳，不然一新之名义不知在何”。显然，这位明治元勋心目中的“一新”就是实现了周秦之变式的大一统，而只字不提宪政民主。

当时有这样认识的大有人在。中日双方都有不少人把日本的变革比之为“西化”版的“周秦之变”。更有意思的是，与中国周秦时期的“儒法斗争”类似，日本在明治时代“脱亚入欧”之前也经历过一场“脱儒入法”的江户时代“新法家运动”，荻生徂徕、太宰春台、海保青陵相继尊荀崇韩、存孔灭孟，宣称“儒者尽蠹物也”。“王道”是“悖理之道”，而“霸道”才是“合理之道”。而明治时期的“反儒—学西”虽然引进了一些宪政成份，却主要是用它来消除“藩权”，而非消除皇权。藩权消除后皇权反倒坐大，并经其后的发展，在军部专权和北一辉的“皇道社会主义”推动下压倒了宪政，短暂的“大正民主”成为小插曲，由明治到昭和的主流思潮使日本走上军部鸱张、天皇独断，以举国体制穷兵黩武造就“虎狼之师”的军国主义之路。

需要指出的是：“军国”和“军国主义”这类词在后来抗日时期的中国带有严重贬义，但在清末民初传入中国、尤其是在一战和新文化运动期间，它们不仅没有贬义，而且明显是褒义词。早在二十世纪初，严复就把传统社会的现代化描述为“宗法社会”变成“军国社会”的过程，在他看来，周秦之变就把这一过程完成了一半，现在要完成另一半。当时的革命派汪精卫、胡汉民、章太炎（有趣的是，这三人都是留日出身）等与他辩论，但辩论的主要是“排满”革命并非出于“宗法”偏见，也无碍于乃至有助于追求“军国主义”。换言之，在“军国主义”值得追求这一点上，改良派和革命派并无异见。

而追求“军国主义”就必须实行一种独特的“个人解放”，即严复所谓“言

军国主义，期人人自立”。“人人自立”，应该说是自由主义的追求，但何以说是“独特的”？那是因为当时风行的这种个人解放思想实际强调的是个人对于家庭、家族、乡里、采邑等依附性亲缘社会、熟人社会（或笔者定义的“小共同体”）的独立，而非个人对民族、国家、“人民”以及自命为代表这些大共同体的“组织上”的独立。甚至，把个人从家庭、家族、宗藩中解放出来，就是为了让其能为“国家”或“组织上”的伟大事业所用，成为这些大共同体的工具，而不是让其成为真正自主的、无论对大、小共同体均拥有充分权利的现代公民。关于这一点，在上述辩论中留日而主张“排满”的章太炎等人似乎比留英的严复更明确。但是，1905至1907年间这场争论的主要关键词还是“军国主义”而不是“人人自立”；只是到了新文化运动时期，“个人”就愈来愈成为关键词了。

实际上，两千多年前中国的周秦之变中，法家抨击儒家时就倡导过这种“爹亲娘亲不如皇上亲”的“伪个人主义”。大共同体本位的强化需要直接对个人进行控制，为此就不能容忍小共同体梗在其间，这就是韩非所谓的“欲为其国，必伐其聚，不伐其聚，彼将聚众”。因此，在小共同体内提倡“各顾各”以瓦解其“聚”，就成了“秦制”的一大特色。法家提倡“性恶”，奖励“告亲”，禁止“容隐”，强制分家，“不得族居”，规定父子夫妻各有其财，鼓励做“君之直臣，父之暴子”，而反对做“父之孝子，君之背臣”；甚至造成一种六亲不认的世风：“借父耰鉏，虑有德色；母取箕帚，立而谇语。抱哺其子，与公并踞；妇姑不相说，则反唇而相稽。其慈子耆利，不同禽兽者亡几耳。”而日本在明治前的“脱儒入法”也具有类似的特点。

到了明治维新时，这种“日本式自由主义”达到高潮。启蒙思想家福泽谕吉就是个典型，他倡导“自由”不遗余力，早在其第一本重要著作，即幕末时期发表的《西洋事情》中，关于“自由”的论述就俯拾皆是。仅该书外编卷一的“人生通义及职分”一节，不到千字即有九处论及“自由”：诸如“心身自由”、“生命存在的意义就在于求自由”、“世上无论任何国家任何人种，人人皆求其身自由，此天道之法则，每个人是他自己的人，犹如天下是天下人之天下”、“天赋与人自主自由之通义，不可出卖，也买不来”等等。他以“自由”程度为“世间之文明开化”程度之标准，指出有人以为上古“蛮野之世”人们逐水草而居，出处进退无人管辖，是以“蛮野之世”为最大自由，其实不然。那时是无法治的丛林时代，到处暴虐自恣，充满犯罪、饥荒，哪里有真的自由？而过去日本所学习的中国也只不过是“半开

化”，比“蛮野之世”略好而已。只有在“文明开化”时代（如当时的西洋），法律面前人人平等，真自由始可见矣。

而个人“独立”在福泽谕吉那里几乎是“自由”的同义词。他自称“大观院独立自尊居士”，言“独立”之频频一如“自由”。但一个有趣的现象是：以福泽为代表的日本式启蒙思想家，一方面鼓吹子女独立于父母、家臣独立于藩主、个人独立于群体，“一身独立，一家独立，天下国家亦独立”，“独立即自己支配自己的身体，无依赖他人之心”，“『独立自尊』的根本意义恰恰在于主张个人的自主性”；另一方面，他们却又宣传无条件忠于天皇。以福泽为例，幕末时他声称主张“英国式”的帝制，还有点虚君之意，明治时他则连续发表《帝室论》、《尊王论》与《帝室财产》诸作，愈来愈倾向于支持“日本独有的”皇权，主张天皇统帅军队、拥有土地和既尊且强的权威。“世论怜伧多苦辛，生民谁是不王臣。鲂鱼赪尾政坛事，吾仰帝家万岁春。”这首以“呜呼忠臣福泽之笔”落款的诗令人不敢相信是那个张口“自由”、闭口“独立”的启蒙者所作。他并且为此抨击儒家妨碍“忠君”。继明治前夜吉田松阴抨击孔子周游列国是为“不忠”之后，福泽更提出反“儒权”而扬皇权。他宣称：中国文人“深受儒权主义的教养，脑中充满骄矜自夸的虚文”，头脑比较复杂，难于唯君主之命是从。而“日本的『武家』大都无知，不懂学问”，“只以武士道精神而重报国之大义，一听说是国家的利益，他们就会义无反顾地去做，犹如水之趋下一般自然”。

于是福泽谕吉的“自由”与“个人独立”，其具体含义就变成独立于藩主，而效忠于国家；独立于本家族，而效忠于天皇；总之是独立于小共同体，而依附于大共同体。后之流风所及，连所谓婚姻自主、个性解放等等，也都是叫人从“父母的人”变成“天皇的人”，而非真正成为独立的人。甚至养儿不尽孝而去当“神风队”，养女不事夫而去做“慰安妇”。女子可以不从父母，不守妇道，私奔苟合不以为意——明治以后日本的“性解放”，是很多留日中国人所津津乐道的：“日本女性爱笑，而中国女性爱哭，似已举世皆知”，“日本妇女在社交方面”据说很不“守旧”，远比“当时旧礼教束缚下的中国妇女”开放。很多中国留学生“对日本女性这种开放、积极的态度感到吃惊”。但事情的另一面却是：“不受礼教束缚”的日本女性似乎更适合成为“军国”的工具，国家或天皇一旦召唤，她们就应该“报国奉仕”去供人蹂躏——日本式的“个人自由”就这样与“军国主义”成为二位一体的怪胎。福泽当然没有直接鼓吹过这种要妇女“为国”献身的邪恶制度，但这

种“日本特色启蒙”的逻辑如果贯彻到底，不就是这种结果吗？

而随着军国主义在福泽谕吉身后的继续发展，强大起来的日本从学习西方变成了对抗西方，福泽时代的“脱亚入欧”也变成了皇道派敌视欧美的“大东亚主义”。但是，“脱儒入法”式的“日本传统批判”却在军国主义狂潮中继续发展。一些狂人在敌视西方的同时也不满意日本过去沾染上的“儒家劣根性”，他们除了崇奉被认为日本国粹的神道外，仍然佩服中国的法家，以为后者的“大陆精神”可以治疗日本的“岛国病”。

明治后日本之走向军国主义，几乎是“脱儒入法”的逻辑延伸。这从日本最极端的军国主义学者、战前皇国史观代表佐藤清胜的言论中可见一斑。佐藤于侵华战争期间、太平洋战争前夕的1939年出版两卷本大部头的《大日本政治思想史》，书中极力贬低儒学对日本的影响，他认为儒家在日本的影响只是从大化改新到桓武天皇这一时期（奈良时期，相当于中国唐朝）与日本原有的“神治”与“祷治”混合运行，形成所谓“神德两治”与“德祷两治”，而桓武以后就衰亡了。到江户时代出现以法家来改造儒家的所谓“武德两治时代”，其进一步的发展便形成了明治的“法治时代”，照他的说法，这时出现的明治维新更是以法代儒，犹如近代版的“周秦之变”。

不同于明治时期日本的“欧风美雨”，这时随着“大和魂”、“武士道”的膨胀，以佐藤清胜为代表的军国主义意识形态显然已是敌视西方（主要是敌视所谓“资本主义的”自由民主）、蔑视中国（尤其蔑视儒家），但耐人寻味的是他仍崇尚韩非式的所谓“法治”，其“贬儒反西而扬法”的色彩十分明显。尤为有趣的是，他还热衷于批判日本人的“劣根性”。当时就有中国学者指出：

（佐藤）为敌国“弄笔”军人中之自厌色彩最浓者。……又高唱日本人应摆脱岛国性，求为“大陆人”以开创新历史之说。彼之《满蒙问题与大陆政策》一书，骂政府、骂国民，怨天恨地，以日本甘于岛国性之桎梏为不当，甚至诟东京为“笼城”，迹其跳踉叫嚣之目的，无非以整个吞噬中国为制就日本人为“大陆人”之基础而已。彼有一幻想，即使日本国都向大陆迁移，其计划之第一步迁东京政府于朝鲜，第二步迁于“满洲”，第三步迁何处，彼未言，以意测之，殆北京、南京乎？佐藤因素持迁都大陆论，战前对其本国之诸多建设皆表不满，甚至架铁路、装电线、浚河川，彼皆以“不必要”一词而否定之，其自厌程度之深，可想见矣！

佐藤可算是“脱儒入法但不入欧”的代表、既反西方也反儒的“国民性批

判”之典型了。

三　新文化运动中的“个性解放”与“社会主义”

尽管各有特色，但就本质而言，中国的现代化目标与日本乃至其他国家本无不同，然而为达到这一目标所要走的路，则因两国“前近代”社会结构的大异其趣而本应有所不同，“走出秦制”的中国如果在这方面仿效“走出周制”的日本，会导致严重的“问题错位”，而这确实可以在新文化运动中明显地看出。

如前所述，以留日出身的学者为主力发动的新文化运动大力倡导个性解放和个人自由，这一诉求在思想层面主要以反儒家、反宗法“礼教”，而不是反法家为特色，在社会层面则主要以反家庭、家族和家长制，而不是反“秦制”、反极权为特色。而且，这样的“自由”诉求不仅在新文化运动后期、甚至在其后的左翼文化运动中仍然高涨。1920年，已经在筹建共产党的陈独秀仍然为“个人主义”辩护，他宣称：“我以为戕贼中国人公共心的不是个人主义，中国人底个人权利和社会公益，都做了家庭底牺牲品。”但在1921年，他却又大骂起“个人主义”来：“中国人民简直是一盘散沙，一堆蠢物，人人怀着狭隘的个人主义，完全没有公共心，坏的更是贪贿卖国，盗公肥私。”金观涛等对此评论说：一年之内陈对“个人主义”的看法“来了个一百八十度大转弯”。但笔者认为这个“大转弯”其实未必存在：针对家庭、家族等小共同体的“个人主义”直到后来的左翼文化乃至共产革命文化中仍然受到“辩护”，甚至还更加被宏扬；而针对大共同体的“个人主义”，早在严复和章太炎等人论战时就不被看好了。

有学者曾指出：正是在清末民初“这场个性解放运动中，章门弟子〔鲁迅、周作人等〕异军突起，正式登上了近代中国的思想舞台”，“在中国近代思想家中，最彻底强调个性解放的是章太炎”。1907年，章太炎提出“个体为真，团体为幻”，进而声称“人本独生，非为他生”，坚决反对“张大社会以抑制个人”。章太炎的这种“个人主义”萌芽于他早年对宋儒的不满，但留日期间受到江户晚期荻生徂徕等“新法家”和明治思想影响更大。他初时出身汉学（古文经学），颇讥宋儒之义理；出道后两度赴日，淹留十年，颇染明治之风，于是进而由汉学而徂徕学，“归宿则在孙卿〔荀卿〕、韩非”；又讲了许多“反孔扬秦”的话，文革中因此被盛夸为大法家。他本与许多汉学一派的学者一样，重训诂不重“大义”，“赋性近保守”，接

受西学相对较晚，但“一经顿悟，则勇猛精进，有非常人所可几及者”，因而很快成为以激进革命立场与改良派论战的好手。

不过，章太炎的激进与其说在于自由民主，不如说更多地在于其强烈反满的“汉民族主义—国家主义”。因此，他对黄宗羲激烈反君权的古儒民本言论远不如对其他晚明遗民的兴汉反满言论感兴趣，自谓：“康氏之门又多持《明夷待访录》，余常持船山《黄书》相角，以为不去满洲，则改政变法为虚语，宗旨渐分。”在这里他通过人为制造黄（宗羲）王（夫之）“相角”，明显地把民本—民主诉求与民族主义诉求区分开来。他曾明确说：“吾所谓革命者，非革命也，曰光复也，光复中国之种族也，光复中国之州郡也，光复中国之政权也。”

在“欧风美雨”的明治日本，章太炎无疑也接受了许多经日本转手的“西学”中的自由个性之教，他著有《说我》、《明独》等文，鼓吹个性解放和个人意识的觉醒，在这方面也算是启蒙大家，而且相当激进。但有趣的是，他在“群（共同体）独（个人）”关系中一面极力宏扬“大独”（激进个人主义），另一面却又力挺“大群”（国家至上、军国主义），只用个性解放来摈斥“小群”（在他看来宗族、乡里乃至党派等皆属之）。在这方面，中日两国的“法家”传统都给他以强烈影响。徂徕学、明治维新与中国的“脱儒入法”之一脉相承，可以从章太炎此语证之：“孔教是断不可用的”，“程、朱、陆、王的哲学，却也无甚关系”，“日本今日维新，那物茂卿〔荻生徂徕〕、太宰纯〔太宰春台〕辈，还是称颂弗衰，何况我们庄周、荀卿的思想，岂可置之脑后？”于是，在远学徂徕、近学荀韩，加上自己的心得之后，章太炎得出结论：“大独必群，群必以独成。……由是言之，小群，大群之贼也；大独，大群之母也。”激进个人主义就这样转化成了激进的国家主义。

无怪乎王元化曾经以章太炎及鲁迅等章门弟子为例，解释“五四运动为什么反儒不反法？”他说：章太炎著的《秦献记》、《秦政记》等，对秦始皇取肯定态度。为了“克服所谓『一盘散沙』现象”，他把“大独”与“大群”拉到了一起，共同对付“小群”。他反对亲缘宗族的所谓“小群”，这不仅是章太炎一个人的思想，康有为破九界倡大同说，谭嗣同申言“无对待”等等，莫不如此。所以这是时代思潮，其产生有具体历史背景。五四时期为什么主张非孝而反对家庭？主张非孝的胡适、鲁迅在行为中却信守孝道。中国旧式家庭也未必像五四时代所讲的那么黑暗。只有梁漱溟对中国的家

庭比较肯定，这几乎是唯一的例外。用上引的章太炎的说法，这个问题似乎不难解决。这就是他说的："大独必须大群，无大群即无大独。"这是直接把大共同体和"个人主义"相联系了。在章太炎看来，要实现"大群"，首先必破除小群自治；而所谓"大独"，即是从小团体、小宗派中解放出来，破除亲缘宗法的羁绊（当时所说的封建，并非指西方的"封建"概念，乃是指中国的宗法制度、宗法社会）。这恐怕是五四时期把非孝和反对家庭作为反封建的一个主要原因。可见，"个人主义"只针对小共同体，不针对大共同体；只针对儒家，不针对法家，这并不始自陈独秀，也不始自新文化运动，早在二十世纪初就由章太炎等人倡导了。

而另一方面，只用大共同体来压制"个人"，不用小共同体来压制"个人"，乃至继续支持针对家庭、家族的"个人主义"，也没有终结于陈独秀，更没有终结于新文化运动。直到后来的左翼文化中，宏扬个性解放，支持"娜拉出走"，仍然是热门的主题。尤其是在城市里和知识份子中，很多人就是从追求个性解放和个人幸福、摆脱包办婚姻和"旧式"家庭家族、反抗族权父权夫权家长权、抗婚逃婚离家出走，而走向了"革命队伍"的。

四　反思清末法律论争（上）：反掉了"家族主义"的是一种什么"国家主义"？

显然，辛亥乃至戊戌之前中国已经经历了一波启蒙。戊戌、辛亥以后，以新文化运动为代表的启蒙是第二波。但是以往人们谈启蒙多略过第一波而只讲新文化运动，其原因恐怕不仅是后者的影响更大，更在于两者的模式大有区别。这区别主要不在于近年来人们常讲的"激进"与"保守"——实际上，不仅谭嗣同言论批判的激烈程度绝不下于新文化运动中人（包括作为五四激进派典型的陈独秀及鲁迅），而且就行动之暴力抑或和平角度论，五四的"火烧赵家楼"也未见得甚于戊戌时的围园兵变、暴力"勤王"图谋。但是，戊戌前的启蒙针对"法里"，辛亥后的启蒙针对"儒表"：戊戌前的启蒙者抨击"秦制"，向往"洋三代"，类似西方中世纪晚期要求回到希腊罗马去（实际是开创近代化）的"古典复兴"；而新文化运动则宏扬个性，抨击儒家礼教，追求一种似乎中国过去从来没有过的东西。

尽管就历史进程的实质而言，"现代化"无论在中在西确实包含许多前所未有之事，但由于古今中外基本人性其实大致相同，现代化的文化形式其实是完全可以用过去已有的象征来冲击现有弊病这种"托古改制"的方式

实现的。而且由于成功的变革必须在相当程度上考虑历史形成的“路径依赖”，与人们已知的符号系统尽可能兼容，一般都不会采取“一切推倒重来”的方式。例如在西方，不要说“古典复兴”，即便后来的启蒙运动乃至法国大革命，也有浓厚的“复古”色彩，所谓“革命者都应该成为罗马人”（圣茹斯特[Louis Antoine de Saint Just]语）的著名口号就是一例。因此，过去人们囿于五四以后“西儒对立”的成见，简单地把“追新”与“复古”对立，以是否反儒来界定是否启蒙，实在是一种误判。

而戊戌以后、辛亥以前是这两波启蒙之间的过渡，此时期的一件大事，即清末新政法律改革中的“礼法之争”，就很能体现这一过渡的特点。1907至1910年，在新政大潮中围绕《大清刑律草案》的修订，引起一场大论战。辩论中的对手是以沈家本、杨度为代表的支持新律者和以张之洞、劳乃宣为代表的反对者，尤其以杨度和劳乃宣为双方的主辩。前者被看成“折衷各国大同之良规，兼采近世最新之学说”的“法理派”，后者则是墨守“历世相沿之礼教民情”的“礼教派”。通常认为前者进步而后者保守。但正如梁治平所言，今人多注意到“两派固均主张革新旧制，援用西法”。当时“法理派”方面主要的理论家杨度和汪荣宝都是留日出身，沈家本虽未留日，但他请日本法学家冈田朝太郎、松冈义正等四人为顾问，其中冈田不仅在修律过程中起重要作用，使新律具有明显的明治风格，而且在辩论中“亦助沈氏辞而辟之”，因此说“法理派”基本体现“日本式自由主义”是不会错的。

这场辩论初期似乎只是就某些条文进行具体商榷，但不久杨度就上纲上线，在1910年12月的资政院辩论上大谈“国家主义”要打倒“家族主义”，几天后他又在《帝国日报》发表宏文《论国家主义与家族主义之区别》，对“礼教”进行了“体制内”罕见的激烈抨击。他在讲话与文章中，直接将“中国之坏”归咎于“慈父孝子、贤兄悌弟之太多，而忠臣之太少”，不仅国人因为顾家孝亲就不愿为国家而打仗，甚至贪官污吏也是因为顾家孝亲而走上腐败之路。可见中国的积弊就在于“家族主义发达，国家主义不发达”。在他看来，如今的变革“以国家主义为宗旨，则必要使全国的孝子慈父、贤兄悌弟都变为忠臣”。他还追根溯源说：中国自古以来“天子治官，官治家长，家长治家人，以此求家庭之统一，即以谋社会之安宁”。这种“家族主义”就是中国礼教之真精神。反之，家长只对未成年子女行使监护、管教之权，成年后则变家人为国民，不许家长代行管制，“必使国民直接于国

家而不间接于国家，此国家主义之国也”。当今之世，优胜劣汰，“国家主义胜，而家族主义败”，这是社会进化规律使然。中国要成为富强、先进的国家，就必须消除观念和制度上的家族主义残余，进至国家主义阶段。“故此问题者，非区区一刑律之问题，更非区区刑律中一、二条文字句之问题，乃中国积弱之根本原因，而此后存亡所关之大问题也。”

对于杨度这种极端“反家族”的批判，“礼教派”代表劳乃宣反驳说：中国人的确有“但知有家、不知有国”的弊病，但造成人民漠视国家的原因，首先是专制国家的漠视民权、奴役人民；不是杨度所骂的“家族主义”，而是秦以来的专制政治使人民与国家隔膜。他指出：“从三代以上”到“春秋之世”，家族最为盛行，但“列国之民无不知爱其国者”。然而，后来“秦并天下，焚诗书以愚其民，销锋镝以弱其民，一国政权悉操诸官吏之手，而人民不得预闻”，他们怎么能真心爱国？相反，西方各国废除了专制，“〔实行〕立宪政体，人人得预闻国事，是以人人与国家休戚相关，而爱国之心自有不能已者”。而且宪政国家关心百姓家计，更不会挑唆人民六亲不认，故“欧美之民何尝不爱其家哉”，他们既爱家，当然也爱国。因为他们知道自己是国家的主人，“深明家国一体之理，知非保国无以保家”。而杨度“今乃谓民之不爱国由于专爱家，必先禁其爱家，乃能令其爱国，亦不揣其本之论矣”。

至于杨度说贪官污吏皆出于“孝子慈父”，就更令“礼教派”反感。劳乃宣指出中国的家族主义绝不是单言孝、悌，“事君不忠非孝也，战阵无勇非孝也”，这是广义的家族主义。他说：“广义之家族主义，谓之国家主义可也，谓之国家的家族主义可也。今欲提倡国家主义，正宜利用旧有之广义家族主义以为之宿根。”这些所谓“礼教派”其实也承认，当今“天下事变亟矣”，“创闻创见之事月异而岁不同，……犹拘拘于成法以治之，鲜不败矣。则法之不得不变者，势也。”但他们留恋小共同体温情脉脉的古风，主张先改国家政治，变专制而为宪政，摆脱“秦制”的大共同体本位桎梏。梁治平评论说：

值得注意的是，礼教派为家族主义所作的辩护，其意绝非要抵制所谓国家主义，相反，他们试图……证明广义家族主义实乃国家主义之“宿根”，主张将家族主义修明扩充，渐进于国家主义等等，不过说明了，他们可说是没有批判地接受了法理派所力倡和推动的国家主义。就此而言，我们可以说，法理派有其对手，国家主义却没有反对者。

笔者认为这话并不完全准确，这时劳乃宣等人当然也主张爱国，但他明言所爱的是宪政之国，而非“秦制”之国。按劳的说法，他维护的“国家主义”实质上是“国民主义”。而且“三代以上之法，正家族主义国民主义并重者也”。这似乎又是“三代”曾经固有、古儒力图维护、不幸为法家“秦制”所毁，而今却复兴于泰西的那一套。这样的主张，其实是对徐继畬、郭嵩焘直到谭嗣同一路的“反法之儒”学习西方的发展。

值得注意的是，这场争论中劳乃宣偶尔也提及“国家主义”，但绝大多数场合他讲的都是“国民主义”。杨度则相反，其眼里基本上只有“国家”而没有“国民”，他的“国家主义”同义词是“军国主义”。

“礼教派”中当然不是没有一味护“礼”而不谈宪政的冬烘先生，但参与争论者绝大多数都如劳乃宣那样，在国家层面持明确的反专制、谋立宪观点，并认为杨度把抨击的火力集中于家庭有为专制开脱之嫌。如对欧洲家族史有研究的林芝屏就指出，爱家就不能爱国之说不仅违背古圣，在西学中也讲不通，“而我国民所以乏国家思想，其故在政治而不在族制。专制政治之下，其人民必无公共心、无国家观念，此其理稍治政治学者类能言之。论者乃以之归咎于族制，……其果遂足以救亡乎？”

反观杨度，他只反“家族”不反“秦制”，不但对专制制度毫无批判，还居然说：“以君主立宪国论之，则国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之。必不许间接之家长以代行其立法司法之权也。”这显然是十足的谬论。就其本源论，宪政的基本要义就是限制乃至取消君权，但却未必取消家长权乃至领主权。古罗马的共和制就是只认男性家长为公民，有全权参加选举而为共和；家属则置于家长权之下，并非“自权人”。反倒是罗马帝国晚期及拜占庭时期家长权崩溃，皇权直接及于家人，然而那早已是专制，而没有什么共和了。中古英国作为宪政源头的《大宪章》更是限制君权，却认可贵族领主权的。

当然，现代宪政应该是个人本位的自由民主宪政，不会像古代那样认可那些小共同体权力，但更不会认可绝对君权，何谈视“国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之”？进而论之，杨度说天下大势是优胜劣汰，“国家主义胜，而家族主义败”，如果他讲的国家主义就是那个样子，显然也是不合理的。当时的列强除了日本有点例外，其他不是共和制就是虚君宪政，哪个是“国君如家长，臣民皆家人”的绝对专制？再后三十年有了希特勒、斯大林，杨度所言倒像一语成谶了。

最后，关于刑律争论的结局，过去曾经长期流行一种同情杨度的说法，即“旧派〔劳乃宣等〕阻挠《大清新刑律》之议决”。这个说法出自杨度一派的干将章宗祥在民国初年的回忆文字。但是，近年的研究却依据《资政院会议速记录》和《汪荣宝日记》等更原始的资料戳穿了谎言：事实是在资政院议决中，当杨度一派投票败北后故意拖延议决，通过特殊手腕省略应有程序，并借助支持“新派”的军机大臣权势和皇权钦定扭转了败局，将“旧派”投票获胜的条文从法典正文中排除。尽管研究者仍认为“新派”的反家族主张较为“进步”，但“资政院的复议权被跳过，清季的宪法秩序受到破坏”，这是“有悖程序正义”的。而法治的本质是什么？不就是程序正义吗？结合笔者的上述分析，这种“不择手段的进步”究竟是不是进步，就更可疑了。显然，杨度所谓的“宪政”并非当时民间立宪派期望的英国式虚君宪政，而是日本式的“实君宪政”，甚至是秦始皇式的绝对君权。所谓立宪云云，杨度倒也不是不想倡行，但那只是用来反“封建”，而不是反专制的。

杨度反“礼教”，说礼教“以家族为本位，而个人之人权无有也”，所以他要“破此家族制度”，“采个人为单位，以为权利、义务的主体”。他频频讲“个人”，以“个人主义”与他要宏扬的“国家主义”相表里，但实际上他把个人从“家族”中解放出来不是使之成为宪政国家的自由公民，只是使之成为皇上的“忠臣”；让他们脱离虽不自由、一般还是温情脉脉的亲缘小共同体，只是为了那个“天高皇帝远，民少相公多，一日三遍打，不反待如何”的大共同体。在“国君如家长，而全国之民人人皆为其家人，而直接管理之”的状态下，能有自主的个人吗？“秦制”的残暴无道不都与此相关吗？

杨度关于消除“孝子”以造就“忠臣”之说，与韩非推广“君之直臣，父之暴子”有何不同？杨度关于百姓只知有家不知有国、只知尽孝不知尽忠的说法，更与韩非对所谓“鲁人从君战，三战三北，仲尼以为孝”的抱怨如出一辙。其实，“秦制”就是针对这一套的。杨度说中国的传统是“天子治官，官治家长，家长治家人”，其实“周制”可能是这样，“百代都行秦政制”以后就不是了。暴秦推行“分异令”，汉武实行“强宗大姓不得族居”，北魏“废宗主立三长”，直到清乾隆年间在广东、江西等家族盛行地区搞“毁祠追谱”，历代征收口算、丁庸、力差、丁银，朝廷管制到每一个人，“任是深山更深处，也应无计避征徭”。实际上，在秦以后的现实中，建基于亲情和责任、作为人伦之常的父母地位固然没有被冷酷的“秦制”所摧毁，无论中

西，在前近代小共同体内的不平等也都是存在的，但在皇权独尊的“秦制”下，制度化的父权其实非常有限，“父要子亡不得不亡”只是极度夸张之说，现实中不仅不近情理也罕见其例，而且绝不合法。但是“君要臣死不得不死”则非但完全合法，而且经常发生。

尤其在法家政治典型期，恃上宠而悖伦、事权贵而忽亲，“时不知德，惟爵是闻。故闾阎以公乘侮其乡人，郎中以上爵傲其父兄”皆见怪不怪。所谓“家长治家人”而朝廷不能问，岂是“秦制”的常态？劳乃宣说“秦制”使百姓不爱国，就是指人民对暴政的不满，不是说专制国家无管制。明末大儒黄宗羲就以“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”来谴责君主专制，难道杨度觉得“天下子女”离散得还不够，皇上对他们的“直接管理”还要强化？

五　反思清末法律论争（下）：“礼法之争”还是“儒法之争”？

杨度和劳乃宣都是希望维持清廷存在的官方立宪派，但正如革命派中的宋教仁与章太炎并非一类一样，他们两人也大有区别。在清末大变局中，人们往往注意君宪还是共和、改良还是革命、渐进还是激进、西化还是国粹、新文化还是旧文化的区别，却很少注意到在上述区别的每一方中都还有在中国历史上更为悠久的“儒法之别”。劳乃宣谴责“秦制”的极权，而希望维护儒家珍爱的小共同体的温情脉脉；杨度则相反，他像韩非一样主张“爹亲娘亲不如皇上亲”，希望人人做“君之直臣，父之暴子”，为了无上的皇权可以杀爹杀娘。从今天的角度看，当然两派都有历史局限，劳乃宣对礼教的维护过于死板，而且尽管他谴责“秦制”、鼓吹“国民主义”，但“儒表法里”的痕迹仍在，这使他对杨度关于贪官污吏源于“孝子慈父”的谬论反驳很不到位。今天显而易见的是，贪官污吏太多是因为权力无制约、法治无保障、舆论无监督，而不是因为“家族主义”不够“广义”，不是因为他们不懂“事君不忠非孝也”。但总的看来，更接近当时中国变革之切要的，与其说是杨度，不如说是劳乃宣。

过去人们从“法理派”与“礼教派”两个名词出发，通常都认为杨度的主张要比劳乃宣“进步”，近年来随着“国学热”升温，对两边都有所褒贬似成主流，但哪怕是更偏向褒扬劳乃宣者，也是从“西儒之别”的儒家立场出发的。然而我们从更广阔的文化—社会背景看，劳乃宣以欧美之民也爱家来

为家族辩护，以西方公民之爱国来抨击“秦制”，分明是与徐继畲、谭嗣同类似的“反法之儒”，怎能说他反西？因此这场争论很难说是“西儒之争”，其实也不是“法理”与“礼教”之争。从表面上看，当时双方争论的只是刑律条文，而且关于罪刑法定、刑民诸法分离、禁止刑讯、废除酷刑等大多数具有近代革新意义的律文也无争议，引起争议的就是关于家内伦序的几条（最后就是“无夫奸”和“子孙对尊长之正当防卫”两条）。更重要的是，这场争论也并未涉及到对于近代法治而言更为重要的三权分立和司法独立问题。而脱离上述二者，仅仅在刑律上排除家长权是否就会更接近现代法治，恐怕大成疑问。在世界历史上，更加排斥家长权而独尊皇权的拜占庭帝国被视为“东方专制”，而承认家长权的罗马共和国却更像是现代西方法治的传统之源。因此在当时的背景下，杨度和劳乃宣之争更像是“儒法之争”，而非“礼法之争”。

杨度从不讳言自己扬法抑儒。他早年在日本曾作《湖南少年歌》，自述出身军门，不喜孔孟：“我家数世皆武夫，只知霸道不知儒。家人仗剑东西去，或死或生无一居”，又说“归来师事王先生，学剑学书相杂半”。现在我们知道杨度自青年时代就“习帝王之术”，是晚清“帝王术”大师“王先生”王闿运的得意门生。所谓“帝王术”就是造就并维护皇权的法家权术，特点是蔑视道德与理性，迷信专制皇权，却不专忠某个帝王，而是如卫鞅之事嬴、韩非之入秦，奇货可居，待价而沽，专择“野蛮”之主而事。王闿运曾劝曾国藩篡清称帝，杨度反对共和却不忠于清室，后来怂恿袁世凯称帝则是人所共知。据说以后他还曾希望蒋介石称帝；晚年他居然入了共产党，大概也是在其中发现了“英主”吧。

杨度留日以后视野开阔，倒也不拘泥于“国学”及“东洋之学”，但无论中外东西，他喜欢的都既非“民主与科学”，亦非道德与哲理，而只是权谋与武力：“毕〔俾斯麦〕相、拿〔破仑〕翁尽野蛮，腐儒误解文明字。欧洲古国斯巴达，强者充兵弱者杀。雅典文柔不足称，希腊诸邦谁与敌？区区小国普鲁士，倏忽成为德意志。儿童女子尽知兵，一战巴黎遂称帝”。他把中国法家“当今争于气力”的“霸术”理论与西学中的“社会达尔文主义”融为一体，形成了他的价值观：“〔国家主义——经济的军国主义〕自达尔文、黑胥黎等以生物学为根据，创为优胜劣败、适者生存之说，其影响延及于世间一切之社会，一切之事业。举人世间所有事，无能逃出其公例之外者。”他在辩论中的这种看法也在《湖南少年歌》中早有表达：“于

今世界无公理，口说爱人心利己。天演开成大竞争，强权压倒诸洋水。公法何如一门炮，工商尽是图中匕。外交断在军人口，内政修成武装体。”

值得注意的是，杨度此诗作于1903年，此前此后的二十年间，即从谭嗣同大谈所谓“西国仁义”、中经庚子后士人普遍感到太后拳民愚昧贾祸而西学更盛，直到一战后期国人希望威尔逊主义（国际道义至上）实现，总之在巴黎和会使国人失望之前，是国人无论学西学儒都对现代“公理”期望最殷的时期，杨度却于此时断然宣称“于今世界无公理”。仅就国际关系而言，确实可以说他有先见之明。但进而从国际关系蔓延到不分古今中外“世间一切之社会，一切之事业，举人世间所有事”都“无公理”，国内政治经济都只靠强权，“工商尽是图中匕”，“内政修成武装体”，就未免过份。再发展为总体上蔑视文明，崇拜野蛮：近代西洋思想文化科学群星灿烂，就是俾斯麦也实行过福利制度，拿破仑也曾颁布《民法典》，这些他皆不入法眼。他看上的只有“毕相、拿翁尽野蛮”，还反说“腐儒误解文明字”。至于古代，则“雅典文柔不足称”，只有斯巴达的“强者充兵弱者杀”值得羡慕，这就不免令人毛骨悚然了。以这样的价值观反对“礼教”，这是“西学”在反对“国粹”？“法治”在反对“德治”？现代法学在反对传统儒学？抑或根本就是以“霸道”反对“王道”、法家反对儒家、“野蛮”反对“文明”，乃至以强盗逻辑反对一切道德观念？

当然，杨度受到的外国影响无疑主要还是来自日本，他反对家族、强调个人直接服从国家，这无疑也是来自“日本式自由主义”，即他所谓“中国所以自立之道”——他认为中、日“自立之道”是一样的。以留日的杨度为主要辩手、冈田朝太郎等日人为主要修律顾问的“法理派”与“礼教派”的论战，常常被人拿来与1888至1892年间日本的“法典论争”相提并论。清末“礼法之争”被视为十多年前日本这场论战的中国翻版。论者在列举两场论战的诸多相同点时，也提到两者的一些不同：诸如中国的论争只在官员中以现场辩论和诉诸报端的方式进行，日本的争论则是身为教授的两派法学家以学术论文方式进行；中国的争论似乎是西学和儒学的冲突，而日本的两派则是学宗法国的大陆法系学者与学宗英国的普通法系学者的辩论等等。但在笔者看来，最耐人寻味的区别是：在日本的争论中，“个人主义”的一派被认为既与“家族主义”也与“国家主义”相对立，他们的对立派则是同时捍卫“家族主义”与“国家主义”的。而中国的杨度，却把家内六亲不认的“个人主义”当成“国家主义”的工具，只抨击“家族主义”。

显然，日本那场争论是在明治维新已经完成“反封建”的情况下，由明治“帝国自由”向“大正民主”发展过程中的产物，那时的“个人主义”属于趋向“大正民主”的西式自由民权运动，是既反“封建”、也反军国专制的。而杨度的“个人主义”虽然受启发于日本而且时间比日本那场争论更晚，却带有更多的明治色彩，是只反“封建”（儒家或周制的“礼教”）而不反专制，甚至极力推动军国专制的。当然除了日本影响，它还带有更多中国本土的韩非色彩，与其说他是“法理派”，毋宁说是反儒的“法家”更确切。有趣的是，一个世纪后，杨度的曾孙杨念群对曾祖曾有个不知是褒是贬的评论：他“几乎无须考虑是否应有所谓道德资源的实际支持，『帝王之学』本身就是实用诈伪术，你根本无法用道德评判的尺度去框限它”。尽管杨念群仍然把乃曾祖定位于“儒学地域化”的语境中，但这种完全反道德的“实用诈伪术”到底在什么意义上还能说得上是儒家的东西？

六　结论

总体上看，现代化过程当然要有个性解放，不合理的家长权和领主权都需要摆脱，对于明治前日本那样的“封建”体制而言这还是首要的、因而是最重要的一步。可是对于“秦制”的中国，两千年的专制皇权更需要摆脱。从徐继畬、郭嵩焘到谭嗣同就是为此学西求变的。这样看来，劳乃宣继承的倒是从徐继畬到谭嗣同的西儒汇融以排“秦制”之路，而杨度则开了借鉴明治的“学西”、以中国传统法家的立场“反礼教”的潮流。

就此潮流而言，杨度和前述的章太炎“以大独反小群而求大群”倒是非常相似的。但是章太炎被视为典型的“革命党”，杨度则不但是立宪派，而且在很多人看来还是立宪派中最“反动”者in。章门弟子后来大都成为新文化运动积极份子，而杨度作为“帝制祸首”却是新文化运动的众矢之的。尽管如此，他们的观点却有许多近似之处，杨度对“孝子慈父”的抨击甚至比五四时期最激进的章门弟子还厉害。文化大革命时章太炎被封为“大法家”，其实杨度本来更有资格受封，只是“帝制祸首”的恶名使他失去了受封资格——但是当后来人们忽然得知他“晚年入党”时，惊讶过后会不会觉得“良有以也”呢。

第十五章　从“日本式自由主义”到“俄国式社会主义”　新文化运动百年祭（三）

一　启蒙运动真正大变化之开端

笔者说“大五四”的主调不是民主而是个性解放，这当然不是否认“大五四”主角诸君大都是民主派，只是说民主并非由他们“启蒙”而已。就他们本身而言，应该是相信抨击“家族”和“礼教”的个性解放也属于“民主”事业的一要素。如果不考虑“秦制”的存在，这种想法也并非不合逻辑，毕竟现代民主社会是要用“群己权界”来约束小共同体权力的。但是在“百代都行秦政制”的中国，反家族礼教却显然并非民主派的专利，甚至不是他们的首创。从极权主义的立场“反礼教”，不仅在逻辑上是可能的，事实上也是秦制下的特别专横者屡屡做的。就是在近代，“只知霸道不知儒”的杨度反礼教不但在“大五四”诸君之前，而且“激进”程度也不亚于后者。

而杨度故事的更加耐人寻味在于：来自皇权强硬捍卫者的“反礼教”几年后竟然变成了“民主派”的呼声！更让人叫绝的是：最后由新文化“激进”一翼衍生的政党，日后竟然开除了创党领袖民主派陈独秀，而接纳了杨度！这难道是偶然的吗？是陈独秀和杨度两位恰好都改变了初衷而互换了立场，还是新文化运动中的“激进”其实就蕴含着一种走向反面（不是走向“保守”，而是走向“反向激进”）的逻辑？这里也可以提出这样一个问题：今天不少人遗憾清末或袁氏立宪未成，但清末姑且不论，袁氏如果作为军头按杨度的想法立宪，可能是“虚君宪政”吗？怕是不仅民主派共和派自由派无法生存，连劳乃宣这样的立宪派都够呛了吧，当然“礼教”倒是可望消灭的——就像韩非设想的那样。

杨度的故事也可以证明，中国启蒙运动真正发生的大变化，是从徐继畬、郭嵩焘、谭嗣同时代的“西儒汇融，反对法道互补”“反法之儒引西斥秦”，转向了章太炎、陈独秀时代的“西儒对立”“脱儒入法”。这一转变始于甲午、戊戌，和日本对中国的影响以及国人从直接学西改由日本中介有重

大关系，又由于第一次世界大战彰显“西方弊病”，而日本思想界及留日学人对中国的影响大增，这一转变遂在当时的新文化运动中得到了更为凸显的反映。

尽管表面看来，反思自身、学习西方在这一变化前后似乎是连续的，而且之后的学习西方和反传统比之前更为规模宏大。但是除规模大小外，更为深刻的变化却是“西方”与“传统”的形象都发生了变化：

在这以前，国人之先觉者学习西方是为了走出“秦制”，在这以后，学习西方却似乎是如日本人那样走出“周制”，甚至隐隐然是要走向“强秦”。过去的思想者盛称西方如“三代圣世”，而中国之弊则由秦汉始；现在的思想者却厌恶“三代”的“封建”，而视秦汉为西方式的“平等”。最明显的是同为戊戌明星的康有为与谭嗣同，殉难于戊戌的谭嗣同追羡“三代之文化”，而抨击始皇以后“二千年来之政，秦政也，皆大盗也”。而康有为活到民国以后，却不再以“三代”为然，转而夸奖“自秦、汉已废封建，人人平等……一切皆听民之自由。凡人身自由，营业自由，所有权自由，集会、言论、出版、信教自由，吾皆行之久也矣。法国大革命所得自由平等之权利，凡二千余条；何一非吾国人民所固有，且最先有乎？”

戊戌前后的两代“学西”人，实际上有着两种几乎相反的西洋形象：以前的西洋是：“彬彬然见礼让之行焉，足知彼土富强之基之非苟然也”（郭嵩焘）；“西土之桃花源”，“国无苛政，风俗简朴纯良，数百年不见兵革”，“百姓亲附，邻国之民喁喁慕义”（徐继畬）。而以后则是：“西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位。儒者不尚力争，何况于战……若西洋诸民族好战建斗根诸天性，成为风俗，自古宗教之战，政治之战，商业之战，欧罗巴之全部文明史无一字非鲜血所书”；中西文明“一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的”。前者羡慕的是一个温情脉脉的“儒家化的西洋”，而后者羡慕的则是个杀气腾腾的“法家化的西洋”。

“儒者不尚力争，何况于战”之说或许使人想到“救亡压倒启蒙”。的确，把“西洋文明”看成铁血文明是与“救亡”意识有关。但重要的显然不在于此，因为这时西洋文明的另一面即所谓“博爱”，陈独秀们也讲了不少，有趣的是他们仍然要从“反儒”方面来解读。陈独秀指出：“我们不满意于旧道德，是因为孝悌范围太狭了。说什么爱有等差，施及亲始，未免太猾头了。就是达到他们人人亲其亲长其长的理想世界，那时社会的纷争恐怕更加利害；所以现代道德的理想，是要把家庭的孝悌扩充为全社会的友

爱。”耐人寻味的是，这里对孟子“人人亲其亲长其长”的小共同体本位思想之批判，与先秦法家反儒的理由几乎完全一样：“亲亲则别，爱私则险。民众而以别险为务，则民乱”（《商君书·开塞》），也就是“社会的纷争恐怕更加利害”。不过，正如秦前批判儒家“亲亲”之说并未导致墨家“兼爱”的乌托邦，却导致了法家的“政胜其民”“国强民弱”一样，陈独秀后来也没有再讲“博爱”，而是变成大讲“阶级斗争”和“阶级专政”了，这时他怎么就不担心“社会纷争更加利害”了呢？

总之，从为反“秦制”而学西，到仿效日本为反“周制”而学西，从学西者“反法不反儒”到“反儒不反法”，从萌芽中的市民社会个性因素与传统小共同体自治因素联手先摆脱“秦制”，到集中冲击小共同体的“日本式个性解放”为大共同体的一元化控制开路，中国“启蒙”的变化早在巴黎和会导致救亡呼声之前已经很明显。整个新文化运动其实都是这一变化的产物。正是由于在对宗法礼教发动激进抨击的同时，并未对儒表法里的传统作认真的清理，个性解放的新文化在反对宗族主义的旗号下走向了国家主义。尽管笔者并不认同今天某些“新儒家”的反启蒙之说，也不赞成把“五四”和后来的“文革”作直接的因果联系，但无可否认，后来在“文革”中发动的“批儒崇法”、反孔扬秦（始皇）运动实际上是把新文化运动的这一滥觞推到了极端。

当然，所谓反宗族主义不反国家主义，并不是说那时的人们只反族长不反皇帝。新文化运动这场“文化革命”是继承辛亥政治革命、反对帝制复辟的激进运动。许多新文化精英对皇权专制的批判不亚于对宗族桎梏的抨击。章太炎与鲁迅肯定秦始皇只是体现一种“强国”情结，并不妨碍他们强烈反对帝制复辟及袁世凯和蒋介石的专制。何况明确肯定秦始皇的也只是章、鲁和毛泽东等人，陈独秀等似无这种言论，而作为新文化精英后来又成为左翼文化运动翘楚的郭沫若还曾写过《十批判书》，骂秦始皇以影射蒋介石（但毛泽东后来说他很反对此书）。

然而，新文化运动“反专制”的主流只是把传统专制当作皇帝个人的或皇帝家族的“家天下”来反，缺乏对大共同体扼杀公民个人权利（甚至也扼杀小共同体权利）的批判。似乎只要不是一姓之国而是“人民”之国，就有理由侵犯乃至剥夺公民个人自由。似乎皇帝专制是恶，而“人民”专制却是善。换言之，五四式的民主理念固然是既针对父权专制也针对皇权专制，但五四式的自由理念，即“日本式自由主义”，尽管当时的影响不亚于“民

主”，但性质却不尽相同，至少在很多人那里，这种“自由”只针对家族整体主义，不针对“民族”“国家”“人民”的整体主义。在中国革命中，针对家庭、宗族等小共同体要求个人自由的认识是非常明确的，在这方面的个性解放当时可以说不亚于任何其他国家的现代化改革或革命，在这类领域决没有所谓“民主压倒自由”的问题。

但是一旦超越家族、村落进入更大范围的共同体时，这个原则就消失了。人们在针对家规族法要求解放的时候，反对的不仅是家长本人的独裁，同时也是共同体对个人自由的压制，家族长逼我嫁给某人是不行的，那么家族集体“民主表决”逼我嫁给某人行不行？当然也不行。因为我的自由人权既不是以族长个人威权，也不是以所谓家族多数意志乃至整体意志的名义可以剥夺的。但是，在大共同体面前，这种观念似乎就不存在。我反家长权也反皇权，但我对家族可以讲自由，对“民族”却似乎不能讲自由；我不能为家族利益而嫁人，却似乎应当为“人民利益”而嫁人。反对代表家族利益的家长包办婚姻，却接受代表“人民利益”的“组织”包办婚姻，在当时并不罕见。

要说已经形成的这一趋势在新文化运动前后期有什么变化，那首先是由于世界大战导致国人对西方的仰慕发生变化（绝不仅限于外交，巴黎和会也没有那么重要），在新文化运动后期即使经过日本中介的“学西”也在降温，与西方对立的苏俄逐渐成为新的“老师”。其次，由于此期间袁世凯、张勋两次帝制复辟引起国人“民主”“革命”情绪反弹，在大共同体本位的形式上以“国家”利益打压个人为主逐渐变成以“人民”“革命”利益打压为主（这也可以显示打压自由的主要并不是民族主义或“救亡”需要，而是民粹倾向）。再次，如果说章太炎只是主张“大独”不能反对“大群”，那么后来的左翼文化就变成“大群”要压倒“大独”（为“人民”而反对“个人主义”）了。这几条都显示“俄式社会主义”的影响占了优势。

但是即使这种状况下，“大独”反对“小群”（针对家庭家族的个性解放）仍然是受鼓励的。在小共同体层面，婚姻、爱情甚至财产等仍被视为个人权利。前两者就不必说了，后来的左倾政治虽然倡导“共产”，但对非官办的草根小共同体财产却是提倡“小私有化”的。当年苏区“乡绅共产党人”傅柏翠未经“组织”准许就利用其乡里道德感召力搞起“公田制”的“共家社”，却被打成“反革命”。一个有趣的现象是：革命中的土改不仅分掉了富人的私有土地，而且分掉了“公尝土地”或“族庙公产”（许多地区这类地产

比地主私有地更多，成为土改的主要对象）。传统乡村中自商鞅变法后就不发达的小共同体财产至此完全消灭，农村一时出现了“百分之百的小农私有”。当时消灭“族庙公产”的理由是管理不民主，“公产”实际上控制在家族长手里，所以那是“封建”的。但是后来大共同体的国有财产以及大共同体行政末梢的“集体财产”难道就是民主管理的，就没有被权势者控制？显然，关键在于土改建立的这种“私有”只是针对小共同体而言，后来上面一声令下，百分之百的“一小二私”马上变成了百分之百的“一大二公”。笔者曾指出：有村社集体主义传统的俄国农民之“被集体化”，要比完全“小私有”的中国农民困难得多。这才是土改时消除小共同体集体主义的真正理由。

总之在小共同体内，婚姻、爱情、财产这些“个人问题”不仅家长的“专制”权力不能决定，即便家内、族内众人“民主决定”也是不行的。但是在大共同体层面，个人权利或许仍不该屈服于皇上或（革命者所反对的）政府的专制决定，然而如果是“人民”的多数意志，或者代表“人民”的“组织”意志，个人权利就无效了。换言之，小共同体中无论“专制”还是“民主”似乎都不能取消“自由”，但大共同体中皇上似乎不能取消自由，“人民”或“人民的权力”却是可以取消自由的。

而如前述，那种只对小共同体有效的自由或“个人主义”，即“日本式自由主义”，过去可以和“军国主义”结合，如今也可以和俄式社会主义结合。事实上，到新文化运动发生时，日本已经处在“大正民主”时代，明治宪政一时似乎有向英国式宪政演变的趋势，福泽谕吉式的“日本自由主义”也似乎在向一般自由主义发展。然而，这一时期日本思想界对中国有影响的已经主要是左派社会主义者，如幸德秋水、河上肇、堺利彦、小林多喜二等，这种日本左派思想的影响已经从属于俄式社会主义，而在中国社会主义来源中不占重要地位了。加之“大正民主”转瞬即逝，相比之下，日本自由主义对新文化运动时期的中国自由主义影响更大，而这些影响仍然是明治时代的遗产。

二　“娜拉出走以后”：从日式自由主义到俄式社会主义

有种说法认为，民国时期中国自由主义的毛病是其经济观点带有费边社拉斯基式的社会民主主义色彩，对自由市场缺少弗里德曼或哈耶克式的彻底信服，这导致了他们后来做了不合适的选择。笔者理解这种说法的心

路，但不能苟同此说。20？世纪前半期中国的命运归根结底是一场战争决定的，哪怕中国自由主义者个个如哈耶克，对战争结果也未必有什么影响。其次，无论弗里德曼或哈耶克对不对，像他们那种“彻底的”市场观点在西方也并不那么流行。而遑论“带有色彩”，就是拉斯基们完全掌权了的“民主福利国家”哪怕有种种缺点，但都不会给自由带来灭顶之灾。更何况经济观点与政治选择未必有固定的联系，胡适也对市场经济有保留，但他的政治选择并不与罗隆基相同。就算是罗隆基，所谓的选择也只是使他作为自由主义者受了迫害，并没有使他变成自由的反对者和扼杀者。

但是“日本式自由主义”则不同，它直接有“暗道”通向反自由的体制，无论是日本式的“军国主义”还是俄式的极权主义。在这方面，新文化运动的最著名代表之一，无论作为“章门弟子”传播自由个性还是后来走向左翼文化运动都堪称典型的鲁迅可以作为样本。

王元化先生曾指出鲁迅与其师章太炎一样深受留日时期的影响，一样“反儒不反法”，一样欣赏“法道互补”，一样称赞过秦始皇（但同时也坚持反对“不代表人民的”专制，如章太炎之反袁世凯、鲁迅之反蒋介石），一样提倡“大独大群”而反对“小群”。“章太炎常常提到的拜伦、尼采等思想家，也同样为鲁迅所尊崇；甚至连章太炎惊世骇俗地‘承认自己有神经病’，也成为鲁迅后来创作《狂人日记》的原本。”

但是我们看到，章、鲁也有很不相同之处：章太炎行文极尽古奥，鲁迅却不但提倡白话，甚至还想废了汉字改行拉丁拼音。章太炎晚年复归于“国学”，鲁迅却由学日而进一步师俄，而他提出的“娜拉出走以后怎样”的著名问题，更是对“日本式自由主义”前景的拷问。

鲁迅是在新文化运动末期向左翼文化运动转化的1923？年年终提出这一问题的。娜拉是挪威作家易卜生剧作《玩偶之家》中为追求自由个性而离家出走的女主角，但易卜生本人并没有提出这个问题，或许在挪威的环境下这个问题并不重要。然而鲁迅敏锐地觉得这是中国的一个严重问题。他认为在当时中国的条件下，出走后的娜拉多半只有两个结局：或者“堕落”，或者“回来”。在鲁迅看来两个结局都很不妙。鲁迅认为这是由于社会经济不平等造成的，他明确地说：“如果经济制度竟改革了”，那关于娜拉出走之后的担忧就“当然完全是废话”了。

显然，鲁迅的结论是出走以后的娜拉应该投身于变革经济社会制度的事业，亦即投身于“革命”。然而他绝对没有想到，在“日式自由主义”转化

成“俄式社会主义”的中国，这样做的娜拉们可能会遇到更大的问题，甚至比“堕落”与“回来”都犹有过之。

三 从“儒表法里”到“马表法里”：历史的循环与启蒙的再出发

一战与新文化运动已经过去一个世纪，如今反思，令人感慨万千。第一次世界大战后巴黎和会对中国不公，导致民族主义在新文化运动中占了上风，这是过去人们经常强调的。但是巴黎和会的不公其实在几年后的华盛顿会议上基本得到了纠正，新文化运动尤其是其激进一翼的趋向极权化却没有改变，甚至变本加厉。这是为什么？

笔者认为，比所谓“救亡压倒启蒙”更为深刻的变化，来自“启蒙”本身。首先是西方自由主义经明治后日本中转的变异版本。日本式自由主义要求人们从家长和藩主束缚下解放个性，解放的结果是效忠天皇与国家，这种“伪个人主义与军国主义二位一体”的版本一战前即对中国有影响，代表是章太炎，一战后影响更大，代表是鲁迅。而原版的西方自由主义本来影响就弱，一战后受“反资本主义”潮流影响更弱。战后日本对华影响大增，日本式自由主义影响下的鲁迅—巴金式的反家庭反礼教“启蒙”不仅没有被“救亡”所“压倒”，反而与救亡相得益彰、互相激励，出现“启蒙呼唤个性，个性背叛家庭，背家投入救国，国家吞噬个性”的悖反现象，而这又与一战后西方社会主义经俄国中转的变异版本一拍即合。

鸦片战争后因“反法之儒开创学西之风”而出现的转型机会，一变而为“马克思加秦始皇”。中国社会从“儒表法里”经历了无数波折之后，只是变成了“马表法里”。

当然，这并不能否定新文化运动的大方向。今天的改革也并不是重新要回到“儒表法里”的时代（重回“三代”就更不可能）。事实上，如果“秦制”不是积弊深重，只靠“尊王攘夷”，国人是不可能这么热心地掀起“新文化”大潮的。而人类的现代化尽管可以有无数的“特色”，但明确“群己权界”、己域要自由、群域要民主，无疑是个普遍规则。平心而论，自由主义与社会主义对实现这些规则都是至关重要的。在西方，两者只是“群己权界”的界有不同的划定：左派倾向于在经济方面扩大群域而在伦理方面扩大己域，右派则倾向于经济方面扩大己域，而在伦理方面扩大群域，从而导致经济领域的自由放任VS？福利国家、伦理领域的婚姻规范VS？同

性恋权利之类的争论。

但是，以个人权利为基础，“由身份到契约”，以个人同意让渡某些权利来建立公共领域，这些原则其实是共同的。“我们越往前追溯历史，个人就越表现为不独立，从属于一个较大的整体”，而现代化就是要摆脱这种状况，追求人的自由个性——作为客观过程描述，历史是不是真的如此容或可商，但作为价值诉求，马克思的这个说法其实与自由主义并无二致。当近代中国面临“三千年未有之变”时，这个问题也摆在了人们面前。

然而无论在东在西，“个人独立性”从来不是一蹴而就的。西方中世纪是个“小共同体本位”的体制，摆脱小共同体的束缚曾经需要一个“市民与王权的联盟”，即霍布斯与博丹的时代。到了“市民”摆脱“封建”以后，他们就开始与王权斗争，要求摆脱对“大共同体”的依附了。这就是洛克与卢梭的时代。而秦制下的中国恰恰是个“大共同体本位”的体制，不仅压抑个性最严重的是秦制，古儒向往温情脉脉的小共同体，也反感秦制，现代化价值观本来与这种“反法之儒”处于类似西方走出中世纪时“市民与王权”那样的联盟状态。而这个时候西方“市民”恰恰又已经摆脱王权，由此形成的反王权专制、争取民主自由的思想资源本来是国人最能接受——尤其是持古儒立场者最能接受的。这就是戊戌前乃至辛亥前的状态。

但是日本则不然，日本近代化要从“走出周制”开始。他们的自由诉求不是冲着王权而是冲着小共同体是很自然的。日本人“脱儒入法但不入欧，而是走向‘大东亚’”，导致明治后日本没有建立宪政民主而是建立了“一君亿兆臣民”的“军国”体制。军国主义的膨胀最终不仅祸害了亚太各国尤其是中国，而且也给日本带来灾难，使明治后得以振兴、一战后进一步崛起的这个“强国”到了二战便化为一片废墟，直到二战后才在美国强势影响下摆脱“秦制”而走上宪政民主的轨道，同时由“军国”转向和平发展。但是，如果就日本自身的历史进程看，明治维新的“脱儒入法”“伪个人主义与军国主义结合”无疑是一种合乎逻辑的变革。

明治时期的启蒙思想家津田真道曾宣称：“宇内国体数种，概括为君民二政”，亦即君主制和民主制。而“君政其内，唯封建、郡县二体”，前者如明治前日本及先秦中国，后者如秦后之中国。津田承认民主制更“文明”，但现在日本还不够条件，而中国秦制以来的历史表明“封建生于国初草昧之世，郡县形成于稍具文明之秋”，所以后者应该成为日本现时的目标：“天下皆郡县，四海唯一君。陪臣及陪臣的陪臣，皆为朝臣。”以后

到“文明”进一步提高时再考虑转向“民政”。

尽管后来日本并没有自行完成向“民政文明”的进步，而是军国主义栽了大跟斗后在被占领状态下实现的民主化，但是，日本的现代化确实是从走出“周制”（“封建”）开始的，而明治维新确实完成了这个任务。明治后日本一度得以“富强”虽未必就是“秦制”之效（战后日本在民主制下的富强无疑远超于战前），但确实是走出“周制”加上学习西方之效。从这个意义上讲，明治天皇不能比之于华盛顿，但比之于彼得大帝、路易十四和威廉一世，还是当得起的。

然而，中国在这方面向日本学习，结果就东施效颦，比日本还不如了。中国早在2000？多年前已经结束了“周制”，而“秦制”之弊则积重难返，儒者既已积郁思变，学西理所宜然。由“反法之儒”承接的“西学东渐”所开启的中国现代化，实际就是要走出“秦制”。然而日本学西速效，使国人欲循其“捷径”，却从日本那里学来了“走出周制”的药方。结果是明治式的“富国强兵”没有学来——本无“周制”可以走出的中国并未获得走出周制的好处，反倒使“秦制”之弊变本加厉。以儒家而非法家为敌的“日本式自由主义”犹如在日本那样没有给中国带来民主宪政，却也没有带来日本式的富强，只是使中国的新文化运动也走向了“伪个人主义破坏小共同体而为军国主义开路”的方向。

但是“军国主义”并没有像在日本那样解决中国的贫弱问题，一战的灾难和1920？年代末开始的大萧条又严重地损害了“西学”的影响力。这个时候中国人又“顺理成章”地找了第二个老师，那就是苏俄。如果说军国主义膨胀后的日本放弃学西后转向以自产的“武士道”来对抗西方的自由民主，那么远未富强也不那么自信的中国人则从俄国拿来“社会主义”以替代“西学”。其实，社会主义与自由主义一样本来都是“西学”的左右两翼，前者倡平等，后者争自由。在西方，前者衍为福利国家，后者衍为市场竞争。但是经过日俄两国转手后的两种“主义”都已经不是原来“西学”中的样子。

四　总结

无论中日，近代化中的对外学习始终有个“先生欺负学生”的问题，所谓“救亡压倒启蒙”也有这个意思。但是这个问题本来并不那么难解。日本在黑船叩关后一边“攘夷”一边“入欧”，中国又何尝不是如此？19世纪欺负中国的主要是西方列强，但中国的“反法之儒”在反侵略的同时恰恰最热衷

于西学。到了20？世纪，西方列强在华实际处于尽量维护既得权益（但也在逐渐退缩）状态，基本没有新的权益扩张。而侵略中国更狠、甚至使中国真正面临“救亡”危机的主要变成了俄日两个强邻。但是恰恰在这时他们取代西方成为我们先后学习的主要对象。

这本身也未必就是严重的问题，正如19世纪思想上体制上学习西方与国家权益上抵制西方并不矛盾一样，20世纪对日俄本来也可以如此。思想上深受日本影响的鲁迅在国家利益上并不是所谓的“亲日派”（与乃弟不同）。但真正的问题在于，这时对于中国自身的近代化诉求而言，学日、学俄都造成了严重的问题错位，而这又与我们自身深厚的“秦政荀学”传统有关。日、俄作为国家对我国的侵略行为，他们当然必须负责。但是中国人在自身改革中学习他人的思想，借鉴他山之石，只要不是被强加的，而是我们的自主行为，这一过程中的问题错位是不能怪别人的。如清末修律时请冈田朝太郎为顾问，他对“法理派”影响很大，其可以反思之处已如上述。但冈田作为学者的影响是“法理派”自主接受的，冈田本人对日本官方扩张日本法律效力于国外的企图是批判和抵制的。把他对中国法律改革的意见视为“外国侵略者的发难”是不对的。

“法家学说成为军国主义和极权主义两者的共媒，而儒家道德与自由民主西学成为两者共同的牺牲品”，这就是我们要反思的问题。在这方面，新文化运动的全力反儒，和作为其反弹的“反西之儒”一味斥西，都可以说是找错了“敌人”。结果是：在本土“传统”方面古儒的仁义道德很容易被毁弃，法家的“强国弱民”却变本加厉。而在外来影响方面，“自由民主”与“福利国家”对我们的影响非常有限，但军国主义和极权主义的影响却一直是个大问题。这就是我们在今天的反思中应该要注意的。

附录　陈丹青两位同龄人的观念对话录

原文选自《时尚先生Esquire》八月刊，有删节。

“平庸的权利”需要高尚者来争取：关于时尚娱乐、个人自利和理想主义

陈丹青：我们认识有三四年了吧？

秦晖：五六年了。

陈丹青：我在纽约就看你的书，回国后看得更多。你是哪年毕业的？

秦晖：1981年，我本科就没上，从1978年到1981年读研究生，是“文革”以后第一批。

陈丹青：我们同届。美术研究生只有两年，1980年就毕业了，留校一年，去了纽约。

秦晖：只有我们那两届有不读本科直接考研的。

陈丹青：我毕业时还没恢复硕士学位，所以我没学位。

秦晖：我们那时已经恢复了。

陈丹青：看到杂志写的提纲，才知道同岁，今年是咱俩本命年。你是几月？

秦晖：12月。

陈丹青：毛的生日也在那个月。

秦晖：比所谓的毛诞晚两天，离年底也只有两天。

陈丹青：这本杂志想让我们谈谈精英与大众的关系，知识分子的角色……精英与大众没关系。知识分子算个屁啊，入党当官才算角色。

秦晖：你给我的感觉是一个崇尚自由的艺术家。有社会关怀，崇尚自由，特独行。你从清华辞职的时候，我就知道你，在这之前我被清华整过一段时间。

陈丹青：好像长时间不能出版你的书，我听说有禁令。

秦晖：针对我的禁令倒未必有，但是有段时间，清华某些人整我整得挺厉害的。我那时候不太可能像你那样愤而辞职。一个是我没有你的胆

量，另一个我也没有你谋生的手段。后来我的一些书也被删去大量东西，出版社说为了通过审查。随意就删，也不跟我打招呼。

陈丹青：现在要我们和时尚杂志玩，秦晖你最想谈什么？

秦晖：我从来没有想过我会登上时尚杂志。

陈丹青：时尚是社会进步的一部分，时尚、娱乐、赌博、色情，包括所谓黑社会，我都看作进步。没有这些，谈不上改革开放。

秦晖：在任何时候任何条件下，感官的东西都是需要的。这个主要是针对原教旨主义的。

陈丹青：本来都有的，民国都有。现在已经过了原教旨主义阶段了。

秦晖：对。现在的问题是不能希望大家只局限于一些感官的东西，就像希望香港“马照跑，舞照跳，就是民主不能要”一样。原教旨主义以一种强烈的意识形态，或者说是信仰为基础，历史上很多专制制度在建立时非常需要它，动员人们为一些虚无缥缈的东西奉献自己的一切。一旦完成革命，到了坐江山的阶段，统治者就变得更喜欢犬儒主义，让人不去想那些比较重要的问题。（这个阶段）在马照跑，舞照跳这个方面，就会发展比较快。

陈丹青：这些都是从改革开放以后起来的，我们小时候没有。

秦晖：当然没有。严格地说是从上世纪九十年代开始。1990年以前，改革开放以后，实际上是唤醒人们对自由、民主、人权这些东西的向往。但是到了八十年代末，把这些向往打下去了，（变成）我们称之为普世价值的那些东西是不能要的。

陈丹青：莫谈国是。

秦晖：是的，国民党也是一样。国民党以前也是一个理想主义的政党，但是到了它的既得利益倾向非常明确的时候，它希望大家都越世俗越好，不能说世俗，越庸俗也好。

陈丹青：那时候有很多年轻人跑到延安去，共产党代表理想主义。

秦晖：对。那时的年轻人被抓到会被问，你图什么呢？想想你的前途、家人，干嘛要去做那些虚无缥缈的事。现在一些国家的统治者责问“异端”不也一样吗？民主不能当饭吃，自由不能当钱花，要那理想何用？

陈丹青：应该写一本“国共两党拷问史”，看看两党审问时说什么话。我看过一本书叫做《夜未央》，是吴国桢回忆录（注：吴国桢，曾任上海

市长和台湾省主席，后与蒋介石闹翻，移居美国）。他从三十年代起亲自审问过很多共产党人，这些人招或不招的问题，一直让他琢磨不透。后来他从列宁的阐述中得到启示，列宁说，要考虑人的忍耐的极限。这句话涉及拷打折磨。吴国桢就想起他审问的人，24小时、48小时、72小时，招或不招，是有时限的，根据被捕者不同官阶，忍过一定时限，以便外面的同志逃离，过了时限，招了没关系。吴国桢于是捉住这个做文章，马上见效。你看过那本书吗？

秦晖：我听说过，没有完整看过。索尔仁尼琴有另外一个说法，他说很多苏联的共产党人在沙皇时代都是英勇不屈的，但是到斯大林时代都变得很猥琐，是什么原因呢？可能这些人是基于高尚的理由，认为他们被斯大林杀掉是事业的需要，所以无私奉献，连自己的名节也无所谓。可是后来索尔仁尼琴不同意这种说法。他列举了很多例子，认为其实很简单，是因为苏联共产党的刑罚要比沙皇厉害多了，而且不仅是刑罚，还加上株连。当你不这样做我就要杀你老婆孩子的时候，再怎样的人恐怕也要屈服了。但是沙皇时代可能就不会这样。还有一个原因是，这个船是只能上不能下的，你如果要下，会受到非常严厉的惩罚。所以在那种情况下，有的人就需要做出选择，到底是被当作叛徒处死，还是作为一个烈士而死，而不是在死与不死之间做出选择。

陈丹青：纪德说过，斯大林的共产党是不容脱党的，脱党就是背叛。这是帮会性质的。

秦晖：不管怎么说，要促使这个社会进步，就必须同时存在高调诉求和低调诉求。所谓低调诉求就是我有平庸的权利，别人不能强迫我高尚。高调诉求是说，正是为了让所有人都有平庸的权利，有的人就需要有更为高调的诉求。所谓的自由秩序无非是每个人都可以不信什么，每个人都可以平庸地活着，但是恰恰为了捍卫这些“平庸的权利”，就得要建立一种约束当权者的制度，而争取建立这种制度、要求约束当权者，当时是一件比较危险的事。没有理想的人是不愿干的。如果人人都不干，就会出现“世人皆知奴役苦，三个和尚无自由”的困境。所以理想主义，就是比马照跑舞照跳更高的追求，是不可缺的。但是为更高的追求而付出，应该只能要求自己，一旦变成用来要求别人，就很危险。所以我说：“高调再高，苟能律己，慎勿律人，高亦无害。低调再低，若能持守，不逾底线，低又何妨。”所谓不逾底线，就是你不能太低。一个人平庸、自利，那是可以

的，但是你不能去害人。交易是很正常的，但是抢劫是不正常的。一个正常的社会，应该是鼓励慈善，保障交易，禁止抢劫。鼓励慈善就是所谓的利他，但只能是自愿的，你不能要求别人去为什么东西而奉献。如果你自己要贡献，那肯定是高尚的行为，哪怕你为之献身的理想是乌托邦，也不影响你这种献身的高尚。但是如果你要求别人，这个性质就完全变了。

陈丹青：道德压力不奏效，很重要。

秦晖：是的。以道德为理由去压迫别人不应奏效。其实这个道理中国人古代就知道。诸子百家的时候，一个叫杨朱的人据说曾主张“拔一毛以利天下而不为也”。骂他的人说他很自私。另一个是墨子，他说为了利天下，摩顶放踵而为之。意思是为了利天下，抛头颅、洒热血是应该的。孟子对这两种说法都提出强烈批评，但是他骂墨子比骂杨朱还厉害。很多人分析说，孟子主张有限的利他，前提是不应该损害自己。但这个解释又与孔孟“舍身成仁”、“克己复礼”之说矛盾。后来有一个汉儒说，孟子谴责墨子不是因为他反对舍己为人，而是因为“身体发肤受之父母，不敢毁伤”。意思是你的一毛是属于父母的，拔不拔这一毛不能由你做主，也不能由天下做主，也不能由国家做主，应该由父母来做主。你看这场争论的核心非常明确，并不是争论为了利天下应该不应该拔这一毛，而是争论谁有权利拔这一毛。简单说就是，我这一毛到底是属于谁的。如果我这一毛是属于我的，我不是不可以拔，甚至何止一毛，抛头颅，洒热血都可以，但是关键要我愿意。这个问题恰恰就是我们很多人容易弄混淆的，把“我的一毛由我做主”，说成是我们不应该拔一毛以利天下。实际上这是完全不同的两个问题。我觉得中国人现在需要这种精神。第一，我的一毛我来做主，我必须是自由的。第二，在尊重每个人的自由的条件下，如果有一些人为天下而自愿牺牲自己的一毛，甚至更多的东西，我们应该对他有敬仰。但是这个敬仰不能成为侵犯个人权利的借口，我们不能以利天下为理由来拔别人的一毛，不能要求别人为据说是很崇高的事情牺牲自己的权益。丹青你觉得呢，在个人如何对待自己的利益问题上？

陈丹青：我们是同代人。前三十年的经验、后三十年的经验，大不一样。我们上学时，同学里最恶的批评就是这个人“自私”，最高赞扬，是这个人学雷锋，无私，做好事。近三十年完全变了，“自私”不再是个罪名。没有人害怕说他自私。5·12汶川地震和雅安地震，都有关于自私的争论，但眼下的问题是，这个社会已经不是自私不自私，而是太无耻了。这是有

前因的，“无私”教育的记忆弄得谁都明白：不能再傻了，你得顾自己，明面上怎么说，是一回事，底下做人，一切要为自己的利益。

秦晖：利己无可厚非，但是你不能害人。

陈丹青：现在的社会，害人、利己，成了一回事。扒你的房子，建我的楼。利己和害人是一体的，你不害人，你没法利己。

秦晖：一个正常的社会应该是人们有权利利己，没有权利去害人。简单讲，应当是赞扬慈善，允许和承认交换，禁止抢劫。如果连抢劫都不制止，这个社会就没有底线了。如果这个社会是要求别人慈善的，那慈善这回事就已经没有了。因为慈善是我的权利，不是我的义务。如果我必须要做，不做就受到指责，那就不是慈善，是纳税，只有纳税才是我不能不纳的。那我捐得越多，不是我越高尚，只能证明这是一个苛捐杂税的时代，是一个重税的时代，和我高尚不高尚其实是没有关系的。

陈丹青：情况可能更复杂。如果有人正直一点，人会怀疑他的动机。你去做慈善，立刻被怀疑为什么要做。有个叫陈光标的去台湾去捐赠，散钱，被看成类似笑话的新闻事件。但是他真的给钱，没人非要他给。你怎么看这个例子？

秦晖：可能更经典的例子还不是陈光标，是前几年汶川地震时的王石。王石捐了钱，舆论说他捐得太少，说你有那么多资产，怎么只捐那么一点。王石辩解说，我能够捐的只是我自己的钱，公司的钱是股东们的，我要公司捐钱是需要开董事会的，我不能随便捐。当时网上一片骂声。后来王石顶不住了。这就是一种逼捐的压力。我觉得能够逼的不是捐助者，而是政府。政府应该承担公共服务责任。公民向政府纳了税，政府必须要承担。在这个事情上，政府做得再多，我们也不需要感谢，但是如果它做得不够，或者我们认为它做得不够，随时可以提出问责，理直气壮地问责，这是对政府的要求。但是对慈善家，对个人的慈善行为，他只要做了，哪怕他捐了一分钱，我们都应该感谢。现在中国一个最大的问题就是完全把这两者反过来了，政府好像变成了一个慈善家，它对我们做的事都是大恩大德，我们需要感谢。而它如果不做，我们好像也不能向它要求。这个不知道丹青你怎么看？

陈丹青：引出两个问题，一个是对陈光标，人们质疑他的动机，认为他做秀，有别的企图。另一个是你引出的更深的问题：不该对个人问责的，反而被问责，该对政府问责，却不能问，也不敢问，问了也根本没

用。慈善这件事，眼下在中国被弄得很扭曲，一个成熟社会不该发生这些，可是在我们这儿，天天发生。

秦晖：对于民间慈善家，我觉得可以指责的只有一点，假如他声称捐了，实际上又没有捐，就是所谓的诈捐。你可以指责他不诚信，沽名钓誉。陈光标如果没捐，也没说要捐，你不能指责他；如果他捐了，而且真的像他声称的那么多，指责他作秀更是没有道理——正常社会里人们会自然尊敬他（当然他也不能强索尊敬）现在关于捐助是不是有点儿进步了，不用必须都捐给红十字会了？5·12汶川地震的时候，还有很多民间基金可以接受捐款的。

陈丹青：5·12那阵子，人们还没明白到底怎么回事。这回看清了。

“日本式自由主义”和“俄国式社会主义”

陈丹青：民国时期中国红十字会副会长，是杜月笙，黑道人物，今天不可想象！民国的社会形态、政治生态，跟现在完全不一样。它集权，管制言论，但大部分媒体是私人的，左的、右的、中间的，海归的、本土的，各种意见会出现。当时还有反对势力，武装势力——整个生态不一样。

秦晖：民国的情况比较复杂。中国摆脱晚清以来外交上比较积弱、被欺负的一面，从北京政府（1912年—1928年）到南京政府（1927年—1949年），再到我们现在的又一个北京政府，一直都是在往上走的，民国时期的两个政府做了很多贡献，包括恢复主权、恢复领土。中国成为联合国常任理事国，外国在华租界的收回，海关自主，废除治外法权，在民国时期已经实现了。

陈丹青：论大目标，共产党和国民党都做一件事情，就是强国。从鸦片战争算起，几代人都在做这件事。现在没有任何国家，别说侵略，就是挑衅都不可能了。和民国相比，这是真实的进步。

秦晖：但是这种进步和它在其他一些领域的退步形成了一种反差。我们讲的自由、民主、宪政，一党专政的南京政府就已经不如它之前虽然军人往往擅权、但好歹保留有个宪政框架的北京政府了。中国的所谓强国，或者富国强兵这个过程，似乎总是伴随着自由、民主、人权的倒退。这个是必然的吗？如果真的是这样，那么我们好像面临着一个非常难的选择了。所以才会出现两种极端的言论—一种是要主权就不能讲人权，另一种

是只要能够有自由、民主、人权，哪怕当三百年的殖民地也可以的。但是中国实现自由、民主、宪政、法治，这真会成为威胁中国主权和所谓强大的负面条件吗？绝不可能。从1927年到1949年的倒退是有偶然因素的。二战时期日本人侵华打断了中国一个本来可以期待的进程：国家主权、民族尊严的恢复和自由、民主、人权、法治的进步，应该是一个同时并行的过程。但这个进程受到两个国家的影响，一个是日本，一个是俄国。这两个国家对民国时期中国的走向起了很不好的作用。

陈丹青：日本对中国现代化的影响，大于英美。

秦晖：日本侵华还是后来的。我觉得日本很早就对中国有一个不好的作用。我们都知道苏联向我们输出了社会主义，而中国人的自由主义，尤其是个性自由层面的东西，其实很多来自于日本。章太炎、鲁迅都提到这一点。当时很多留日的人回来倡导自由、个性解放。但是你要知道，日本人讲的个人自由、独立，也就是明治以后讲的个人主义，有一个非常特殊的背景，都是针对家庭，针对藩主，针对“小共同体”的。明治时代的日本思想家，像以福泽谕吉为代表的这些人，他们讲自由，实际上是要把人从家庭的小共同体中解放出来，但解放出来不是变成西方意义上的自由公民，而是要他们为天皇效忠，为一个强大的国家效忠，就是军国主义。所以福泽谕吉一方面非常强调个人自由，另外一方面他又非常强调效忠天皇。这是日本式的自由主义。中国原来没有这一套，从日本那里接受这一套，戊戌以后就逐渐兴起了。当时的说法是中国必须“从宗族社会走向军国社会”，“军国”、“军国主义”是思想文化界的流行词，抗日以前还是个褒义词。而同时个性自由之风也大倡。“自由主义”与“军国主义”互相呼应是个“明治式的”现象。宗族社会和军国社会的最大不同点就是个人是属于国家，还是属于家族。杨度曾经说，中国最大的问题是中国人只知有家，不知有国。还有一种说法是，中国孝子太多，忠臣太少。到五四前后兴起了一场争取自由，尤其是个性自由的运动。这个争取运动有一个很突出的特点，就是把传统家庭描写得非常不堪，强调个人怎么摆脱家庭束缚，强调个人权利不应该受到小共同体的束缚，像《家》《春》《秋》里的故事就是最典型的例子。

陈丹青：你这个分析好！当时去延安的很多青年，是为了摆脱家族的媒约婚姻。

秦晖：其实早期的共产党，很多人并不是为了追求民主，更不是为了

追求共产主义走向这条路的，他们第一步往往是追求自己的个人自由。

陈丹青：摆脱媒妁婚姻。

秦晖：要求逃婚，摆脱父母的包办。但是你会发现，他们后来到了某一个地方，父母的包办是摆脱了，结果接受了组织上的包办，出现我们现在在很多电视上都看到的那种场面，《激情燃烧的岁月》、《潜伏》、《八千湘女上天山》里都有这种描写，说是党需要你嫁给谁，或者革命需要你嫁给谁，你就嫁给谁，没有什么可说的，甚至你原来的家庭必须牺牲掉。像《激情燃烧的岁月》里甚至有一句非常极端的话，新婚之夜，这个英雄团长说，你是组织上分配给我的。另一个镜头是组织上说，你这个英雄团长娶不上好老婆，是我们这支军队的耻辱。这句话听起来就像我们以前旧式的家庭说，你不嫁给皇上，这是我们家族的耻辱。但是，如果要讲真正的不人道，大共同体的包办婚姻要比小共同体要不人道得多。父母包办，他们绝大部分情况下还是为子女着想的，这种亲情是组织上所不具有的。组织上包办婚姻通常都是为革命事业着想，不是为你个人幸福着想。但是当时的这种自由意识，就是起了这么个作用。这是一个非常荒唐、奇怪的事。这种主要针对家庭、针对家族、针对小共同体的个人主义，很大程度上是从日本输入的。一个经典的代表就是章太炎，章太炎的嫡传弟子就是鲁迅。鲁迅、章太炎和福泽谕吉可以说有很明显的一条线的。他们接受了这个自由主义，这个自由主义只是针对小共同体的自由主义，然后就变成了一种军国主义背景下的伪个人主义。日本式的自由主义不同于英美自由主义，犹如苏俄式的社会主义不同于西欧社会主义。所以我说，明治维新一声炮响，给我们输入了自由主义，它实际是在自由主义外表下的军国主义。犹如毛泽东说：十月革命一声炮响，给我们带来了社会主义。俄国给中国人输进来的，不是社会主义，而是在社会主义外皮下的极权主义。这两者共同促成了中国社会后来发生的事、走向了最早希望学习西方、走现代化道路的那些人所不希望看到的另外的一种局面。

陈丹青：你曾经开玩笑说自己是早稻田大学毕业的。

秦晖：是，我当过知青，是“早稻田大学”毕业的。中国的社会主义是从苏联人那里得到的，但是马克思时代的那个社会主义和自由、民主这些东西的关系是非常密切的。到了苏联人那里，这些都没有了，变成是和“无产阶级专政”密不可分。日本侵华，中国进入了一个无论国共两党都倒退的时代。国民党在那个时代，不仅在政治上一党专政，在经济上也出

现国有化。共产党当时曾经批评这种官僚资本，它实际是国有资本的扩张，以及对民间资本的打压。到了1945年以后，又出现一个非常糟糕的现象，就是国民党以接收为名，把沦陷区的民营资本几乎全部没收了。因为你只要不跑到大后方，你就难免要跟日本人做生意，或者跟日资背景的公司做生意。当时国民党说，那你就是通敌附逆，这企业就是“逆产”。日资公司是敌产，中国人如果和他们有交易行为，那就是逆产。那时开始大规模搞国有化。到1946年，中国的工业资产中，民营资产已经从三分之二减少到20%，国有资产从抗战以前的6%一下占到了一半。所以后来中国的国有化，或者说中国经济的社会主义，一大半应该归于国民党的。1952年共产党没收的那一部分，只是一小部分了，大部分在抗战和接收的过程中就已经被国有化了。从某种意义上讲，我觉得国共两党有很多共同点。在这个意义上，我想和丹青讨论的一个问题是，我倒不主张把民国过分地理想化。民国的确有一些好的东西，但是中国后来的一些不好的趋势，实际上在民国时代就已经开始有苗头，而且国共两党都有这个苗头。我觉得这的确是一个非常值得反思的事。

陈丹青：那是《新周刊》出的主题，名叫“民国范儿”，要我来谈。但我不是历史家，历史学家的谈法，我不会，我不是在做历史研究或者判断。我只是感性地谈，是在想象民国，这种想象又来自我亲历的共和国经验。民国非常混乱、幼稚，但艺术家没人管，除非你加入政治武装，那可要搜捕枪毙，此外没人管。艺术家就是傻逼嘛，艺术家的要求非常低，你不要去管他，他也许会饿死，但你不要管，是天才，他就会出来。美国对艺术家不好的，比不上欧洲，欧洲不少国家还是宠艺术家，美国虽然基金会很多，但对艺术几乎完全放任。艺术家一年收入低于6000美元，可以免税。我曾经因为收入低于这个数字，只需交一点点税。艺术家是一小群无用的人，在开放社会、文明社会，艺术家是被允许犯傻的人群。

秦晖：特立独行的人。

陈丹青：随便你干什么。民国混乱，军人政府根本顾不过来。败走台湾后，还总结说，文宣没重视，弄不过共产党。可是刚到台湾时，据说国民党军队唱的军歌还是我军军歌：“向前向前向前，我们的队伍向太阳……”这是台湾诗人哑弦告诉我的。

秦晖：不会搞个什么作协、美协。

陈丹青：现在不行，现在你必须十二分世故。我们的艺术家哪像个艺

术家，他太清楚领导是谁，老板是谁，谁对他有用，谁不能得罪……但是民国也让人害怕，像柔石那样的傻逼，开个会，弄点传单，和瑞金有联系，就给枪毙。胡兰成写过，说二次国共合作前，许多很好的书生，都枪毙了。

秦晖：民国时代的暗杀、处决，当然是很阴暗、很坏的。但有人写过一篇文章说，正是在专制不是很厉害的社会容易出现这种事，因为你的一些非主流行为，他不能遏制你。比如说民营的传媒，你可以说话，政府封不住他的嘴，这样的事不断积累，政府实在忍无可忍了，只能使用阴毒的手段。比方说，蒋介石要杀史量才，就是因为他无论如何都不可能封掉《申报》。《申报》不是党报，也不是他办的。如果政府能够换掉总编辑，或者把媒体吊销、关掉，当然也用不着去暗杀。

陈丹青：有暗杀，说明国民党在媒体面前是相对的弱者，至少不够强。他没办法，要用极端的办法弄死你。现在任何媒体绝对是弱者。准确地说，媒体就是政党的一部分。

秦晖：这就像八十年代就有人讲，国民党的报纸经常开天窗，因为他们搞新闻检查。其实很简单的，国民党时代，你想登的，他可以不让你登，但是你不想登的，他没法让你登，也就是允许你不登，所以有某篇文章被毙了，报纸为了抗议而开天窗。而另一种更厉害的不自由是，你不敢开天窗，它想让你登什么，你就登什么，你没有不登的自由。

民间记忆很重要

陈丹青：50后，比如我的一个同班同学，是我从幼儿园一直到插队的老哥们儿，一米八几，一表人才，写一手好字，现在是上有老，下有小，六七年前还在深圳工地上看门，为了给女儿挣点学费，养老母亲。

秦晖：现在经常说知青中出了多少多少人，其实现在知青的话语权都是掌握在混得不错的那些人手里，真正混得很差的人发不出声音。

陈丹青：我不介入知青话题。“文革”没说透，怎么可能说透知青？知青是“文革”的一个部分，可知青话题总是被单独拎出来，大肆浪漫化，都是从“成功人士”来的。有个庞大的团体叫欧美同学会，我回来后就联系我，我一次也不去。最近又发来个邀请，说知青多少多少周年，一份很长的名单，从国家干部、企业老总、文化名人，把我也放在里面。我回信直说，我厌恶这个群体，我不参加，他们就不来叫我了。绝大部分成功的50

后妥协了，我的同学，优秀的都在当官，原来都是画画的。这些人对知青问题不反思，总在弄知青浪漫大合唱。

秦晖：有一点可以肯定，这些人不希望再去过那种生活。但是不愿意去过那种生活会得出什么引申的含义，这个就不一定了。

陈丹青：他们有可能让别人再去过那种生活。

秦晖：把知青运动加以美化，实际就有这个含义，希望别人去当知青。但是再美化，他们自己也是不愿意去的。

陈丹青：一群虚伪的人。年轻人不了解红卫兵怎么回事。从1966年到1967年，北京有一千七百多名教师被学生打死，第一个被打死的是北京师大女附中党总支书记兼副校长卞仲耘。那时天天在发生暴行，一群人围着一个人暴打。四十年过去了，几乎没人受到惩罚，连追究也没有。

秦晖：中国今天的红卫兵概念混淆了极为不一样的两种人，这在国外的“文革”学中是一个基本常识。国外讲红卫兵，尤其是所谓的老红卫兵，是指高干子弟，他们的使命是“破四旧”，毁灭传统文化，打击“黑五类”和“狗崽子”，以及被认为“教育黑线”（即喜欢学习好的“白专”学生而对八旗子弟照顾不够）的学校领导。而另一批后来和学校以外的党政机关发生冲突的，是所谓造反派红卫兵。他们和保皇派红卫兵在社会学背景上是非常不一样的，后来的结局也是非常之不一样的。造反派红卫兵绝大多数下场非常悲惨，而且我这里强调的是，不是在邓小平时代，是在毛泽东时代下场就很悲惨。后来的时代把造反派给妖魔化了。我觉得非常有必要破除的一个神话是，“文革”就是造反派整走资派，或者说是老百姓整当官的。

陈丹青：是啊是啊！朱学勤就分析，当时上海工人造反派闹事，都是为很实际的问题，加班费，奖金，待遇，房子……

秦晖：国外的文革学讨论中，绝大部分人是不承认十年“文革”这个概念的，他们认为的“文革”就是老百姓可以造反的那段时间。

陈丹青：1966年、1967年、1968年这三年。

秦晖：实际上说三年“文革”都是不对的。即使在这三年中，老百姓可以造反的也只是很短的一段时间，全国绝大多数地方不超过一年。那个时代做的坏事远远没有在它之前和之后的多。“文革”不是不该否定，而是否定得还不够，但如果把“文革”都描写成老百姓整当官的，那是极大的误解。造反派红卫兵也做了很多乱七八糟的事，在他们最得势的时候，对当

权派的确不太人道，但是和当权派对他们的不人道比，要小一万倍都不止。

陈丹青：我从小知道自己出身什么家庭，父母亲都是右派。小学毕业“文化大革命”开始，全国停课一年。1967年上中学，1969年毕业，1970年下乡。在上海，1967年还在斗老师，看枪毙人，但不是看行刑，是看囚车开过。上海有个文化广场，是专门宣判死刑的地方。

秦晖：我父母一直是民主党派，是1945、1946年的第一代民盟。但是他们当时是信马克思主义的，他们本来想加入的也不是民盟，当时共产党是“地下活动”。他们是所谓的“找不到组织”的人。民盟是半地下半公开的，当时广西民盟完全是共产党控制的一个组织，创盟的领导大部分是地下党，介绍我父母入盟的也是，当时我父母都不知道。南宁两次武斗，我都是在最高潮的时候跑掉了，跑到宁波我姨妈家避难。

陈丹青：1969年我还在上中学，晚上被叫到学校听广播，说九大召开，刘少奇打倒了，组织大家出去游行到深夜。从那以后，一切造反停止了，不可以了，因为目的达到了。然后就肃清所谓“五一六”，也就是干掉前三年出头造反的人，枪毙的枪毙，判刑的判刑，流放的流放，还有自杀的。之后，几百万知青就一车一车给塞到火车里，运到农村去。那时好壮观，上海火车站每天一列一列火车开出去，塞满了小孩子。我走的时候五节车厢是女生，六节车厢是男生，敲锣打鼓，大哭大叫。等下个月再看到那帮人，满身泥浆，在那里插秧，住在猪圈一样的地方，支个蚊帐，晚上在蚊帐里哭。

秦晖：我那个时候最害怕的就是晒不黑，很苦恼，一去乡下就整天暴晒在日光下，以为晒黑了，其实只不过是晒得红红的，一到冬天，脱了一层皮，又变白了，很痛苦。

陈丹青：下乡第一年，赶集了，各村的男生跑到公社集市上见面，你没晒黑，就嘲笑，我操，这哥们儿还不行呢。最牛逼的就是脱掉衣服给你看，晒脱皮了，动手往下撕皮。

秦晖：脱皮了也不行的，皮一脱掉又白了，真正晒黑是不会脱皮的。

陈丹青：对啊，真是这样的。现在想想，那时周围都是罪恶。在里弄里，做爹妈的被按在地上打，孩子就在边上亲眼看。到了农村，人打人，人欺负人，到处都是。你最简单的判断是，人怎么可以这样呢？后来林彪飞机掉下来了，我们偷着高兴，我操，终于出事儿了。

秦晖：但是丹青，有些人，他处境糟糕，并不见得和他产生叛逆心理有直接的关系。

陈丹青：是的，那当然。

秦晖：知青中很多非常积极的人物，像当年广西我们县的一个先进知青小组，那帮哥们儿都是1968年武斗的时候被当作反革命镇压，他们九死一生，从监狱、俘虏营中被武装的人拿着枪押到田林县去，同时还送去了很多他们的材料，说他们都是有前科的，要歧视他们。那些人还板着脸说，你们到了那里，要老老实实，不许乱说乱动，要脱胎换骨，接受改造。把他们当犯人。但往往是你越歧视他，他越表现积极。那个逻辑就是，你说我是反革命，我就要表现得比你更革命。我很想接受一种考验，以证明我才是革命的，你们这些整我的人，其实都是假的，我才是真正革命的。于是很多知青，他到了农村去以后，他就想到最艰苦的地方去，比如在云南的知青，他在国内受迫害，他就想跑到缅甸去，去跟缅共打仗，去用自己的鲜血和青春从事世界革命。今天就觉得很不可理解，他们又不是什么在运动中得利的人。

陈丹青：那是前媒体时代，信息封锁非常有效—到今天还有效，什么让你知道，什么让你不知道，都管着。今天只是相对比那时知道多了一点，有网络了——当时好可怜，苏联、朝鲜、阿尔巴尼亚，人的世界想象就这么几个国家，几部外国电影。你青春期记忆下载的就这点点讯息，然后人生模仿艺术，孩子们就想变成电影里那个烈士，做一个革命者。

秦晖：你只知道有这么一件值得做的事，别人说你做得不好，我就要做得比你更好。而且对于一些不愿意平庸生活的人，他总觉得我的生活应该是有意义的，他老是从这一方面来寻找意义。那个时候，你想发财，想做别的事情，都没有可能。如果什么都不追求，浑浑噩噩地活着，他又觉得活不下去，生不如死，不如自杀。那他要寻找生活的意义，就是这个意义。某种意义上讲，这就是一种鸦片，是一种自我麻醉。人有时候处在一种极度无助，极度绝望的状态，你是需要麻醉自己的。意识形态就是一种麻醉剂。

陈丹青：很多很凶暴的人是出身不好的人，他要用更激烈的方式保护自己。

秦晖：受到不公平待遇的人，他们表现仍然积极。人总是要找一个生活的意义，问题就在于，如果可以在体制外寻找，比如说索尔仁尼琴，他

就说我要坚持人格，不跟你同流合污，这也是一种追求。可是这种追求在当时的确是很少的。不是因为缺少勇气，缺少勇气是原因之一，更重要的是环境的闭塞，你不知道有一些其他的理想是可以追求的。像云南的知青，他愿意跑到缅甸去打仗，愿意把血洒在缅甸，这证明他们不是怕死的人，但是他们就不愿意去扮演索尔仁尼琴。其实不是他们不愿，而是他们根本没想到还会想到有这么一种角色。所以我想说，“林彪事件”对我，对丹青，对我们都是非常震撼的。林彪手下的人写的《“571工程”纪要》，他说知识分子上山下乡是变相劳改一样。我这里要说，如果我们有越狱的可能，看到这个东西，我们可能就越狱了。你听了这句话会大彻大悟，我原来过的生活就是劳改犯不如的，那我干嘛不逃呢，我就逃了。但是那是指你有可能逃的情况下。假如你不能逃呢？你不能逃，你原来认为我做的这个事情还是挺值得做的，然后被他一点破，你不过只是个劳改犯而已。那么你被作为劳改犯，你又不能逃走，又摆脱不掉这种无助的局面，那当然只能是我要活下去，就还是要认为我原来的生活是有意义的，就得假定你从事的这个事不是什么劳改犯，而是和世界革命有关的，是平凡的工作背后有远大理想的，否则的话你没法活。

陈丹青：还有一个办法，上海知青用过：把自己第五个脚趾头，或者第五个手指，一刀剁掉，申请病退，回上海。哥几个烧点红烧肉，弄点酒，大家秘密讲好，然后吃喝，然后咬牙大叫，剁下去，捧一手血。

秦晖：如果单纯是求生，很多人是会自杀的，因为你不知道你活着到底有什么意义，就是为了每天半饥半饱地过着这种只是活命而已的生活？自杀是一个很值得研究的问题。在“文革”期间，中国没法做这种关于精神健康的统计。而且当时的中国和苏联不一样，苏联是把正常的异端分子都当作精神病人强制关在精神病院里头，当时中国相反，即便是精神病院中真正的疯子，他们的疯话都可以成为被枪毙的理由。

陈丹青：据监狱看守说，张志新临死前的状况是疯掉的。

秦晖：对，张志新，还有很多人都是这样，他是真的疯了，就讲了一些话，但是我们那时信仰的是毛泽东讲的，“没有无缘无故的恨，也没有无缘无故的爱。”你讲的任何一句话，哪怕你是疯子，都证明你的阶级立场。

陈丹青：很多人是在疯的状态中获罪。

秦晖：但是据我的直观感觉，“文革”时期自杀的现象是比比皆是的，

但是疯子和所谓的抑郁症，我的直观感觉倒不是很高。那个时候，中国人精神的适应性已经达到一种地步，对于任何急剧的转弯，他们没有转不过弯来这样一说的，没有什么信仰崩溃、什么精神崩溃。比如其他国家在政治急剧动荡的时候，往往会出现很多人因为幻灭，因为你原来追求的东西后来发现不是这么一回事了就没法活了，就自杀了。尤其是宗教传统很浓的那些国家，像俄国在几个关键点都是出现自杀高潮的，甚至在新经济政策时期都出现这种高潮，原来极左的那一套突然间行不通了，有很多人会自杀的。但是中国的老百姓当时很少有这样的，中国的老百姓你不管怎么一翻一覆地颠倒，他们都好像已经习惯了。最典型的就是1976年，几个月内北京的老百姓经历了好几次大规模的群体性事件，方向都是相反的，但参加的很多就是同一群人。1976年初，悼念周总理的“四五事件”，几百万人涌到天安门，实际上是不满现实，不满所谓“四人帮”的那一套，不满毛的那一套。但是后来一旦镇压了，说这个是邓小平搞的反革命事件，说这是“匈牙利事件”的中国版，当局一组织，又是几百万人上街，支持中央的“两项决定”，声讨邓小平。很多人都同时参加了这两件事情。没过几个月，当年的十月，又把“四人帮”给抓起来，然后北京又是一片狂欢，几百万人又在那里欢呼粉碎“四人帮”。没有人感到受不了。不是说这几件事大家没感觉区别，有的事得人心，有的事不得人心，但即便不得人心，就当做戏大家也还是做了。到现在也是一样。

陈丹青：两德统一后，据说东德有三千多人自杀，主要是知识分子官员，包括博物馆馆长、大学教授、校长、学者之类。他觉得我一辈子信仰共产主义，这算怎么回事？死了算了，中国绝对不会。

秦晖：对，中国人的精神不会崩溃，因为他原来也没什么精神。改革以后，抑郁症、精神疾患的发病率、自杀率，这些统计数字从九十年代以后就有了。然后就发现一个现象，改革以后，这个数字不断向上走，九十年代末是最高的，本世纪又开始往下掉。我做了自己的解释，并不见得是所谓的有压迫就有反抗，压迫越深反抗越重，这都是靠不住的。压迫到了一定的极限值以后，就没有反抗了，人都弄麻木了。

陈丹青：镇压，封锁，绝对奏效。

秦晖：所以你看现在朝鲜这种状况，别人不可理解，但经历过“文革”的人大致上是可以理解的。这些人这么麻醉自己，到底是真心的，还是虚伪的呢？我说不能仅仅说是虚伪，但肯定有虚伪的一面。他们实际上

是受到严酷的现实压迫，试图用这种表现来摆脱这种压迫。比如说我表现积极，我就可以有上升的空间。我有上升的空间，我就不那么做人下人了，所谓的政治镀金，那肯定是有的。而且也正是这一点导致了最恶劣的状况，因为当时你要政治镀金，你往往就要整别人，你就要做出很多非常恶劣的事。但是我觉得实事求是地讲，假如你真的是为了这个目的去表现，那么表现一次没有结果，两次没有结果，三次没有结果，你就不会表现了，因为表现没用。那个时候又是一个机会很不公平的时代，很多人由于有各种各样的背景，他没有怎么努力表现，就已经升上去了。还有一些人被打入另册，你怎么表现也没有用，你表现五年、六年、七年，还是没有任何现实的回报，还是被压在最底层。所以仅仅从表现会带来现实利益的角度，不能解释为什么他还一直这么表现。我的解释是，很简单，因为这是他能够活下去的唯一理由。

陈丹青：他会说服自己。人会想出各种理由活下去。

秦晖：要想办法说服自己。你不能说他一点真诚都没有，因为他的表现其实没有什么现实回报。但是假如你据此认为这种信仰就是完全真诚的，又会有一个很大的误区。道理很简单，当你没有任何选择的时候，你表现得很虔诚。一旦你可以作出另外一种选择，绝大部分人毫不犹豫地就抛弃了这一套。像知青，一旦到了知青可以回城，注意我说的不是强迫你回城，只是说你可以选择回城了，一旦有了这个空间，几乎99%的知青，包括先进典型，都把原来积累的政治资本抛弃了。很多人当上了知青标兵，把这个光环一抛，宁可到上海去当一个街道工厂的工人。他根本不把这个当作一回事，只要有其他选择，他就不会选择这个，但是如果没有，他不但选择这个，而且他会假设这是他的一个自愿选择，不是别人强迫的，他为了某种理想，愿意这样干。所以真的很难用是不是真诚来解释这个事的。说他是真诚的，为什么一旦有了选择，他就放弃原来的道路呢？如果说他是虚伪的，为什么他原来一直没有换来什么现实好处，还要坚持这样做呢？

陈丹青：你看过连续剧《孽债》吗？真人真事，云南很多知青跟当地人结婚，有了孩子，后来政策来了，知青可以回城，许多爹妈把小孩留在景洪街上，放张纸条儿，放俩钱，自己坐头班长途车走了。孩子长大了，去上海找爸爸，爸爸在上海有了新家，有了新孩子，于是新的悲剧。我倒是希望忽然有个小混蛋跑来跟前对我说，喂，你是我爹：我操！我就有儿

子了。连续剧里有几位爹很拒绝，好好一个家，老婆孩子，忽然来个毛孩子叫爹，多尴尬，但那是真实的故事。

秦晖：最典型的就是上海那个著名知青烈士金训华的妹妹金士英，当时她继承哥哥的遗志跑到黑龙江，1973年已经是省团委副书记了。1979年知青回城大潮时，她已经是副厅级干部了，但她副厅级干部不要了，跑回上海去做一个工厂的工人。这说明了什么？

陈丹青：是吗？你怎么什么事都知道啊？

秦晖：很多人都知道嘛。这就说明了，这的确有虚伪的一面，但不是通常讲的虚伪，而是“自以为真诚的虚伪”。

陈丹青：但这虚伪非常真实啊。秦晖，你回去过没有？

秦晖：我当然回去过，而且回去过好多次。我跟当地还一直保持某种关系的。

陈丹青：我至今没回去过，43年了。总是想念，但我不回去。

秦晖：我在当地还有些农民朋友，现在我跟他们的关系就是很简单的个人关系，他是我的朋友，仅此而已。现在我当然不会有农民比我落后，我要去开导他的想法；也没有农民比我先进，我需要接受他的再教育的想法。我也不会把这个朋友当作农民代表，他就是一个人，我跟这个人是朋友，和我跟一个城里人是朋友完全是一回事。

陈丹青：你回去怎么样？第一次回去的时候。

秦晖：当年的那些熟人很多都不在了，没死的也垂垂老矣了。当年我待的时间可能比你长得多，我在农村待了九年。农村有些对我们不错的人，回去想看看他们。

陈丹青：你很厉害，待了九年。

秦晖：他们其实也很简单。当地领导非常欢迎我们，因为我们可能给他们搞一些招商引资。当地的老百姓希望我们给他们带一点礼物，捐助一些，所以有时候也挺无聊的。真正完全是基于个人感情的是比较少了，但也还是有。但是这和这些人要离开返城是完全没有矛盾的，其中一个典型代表就是你们上海的那个欧阳琏。

陈丹青：我不知道。

秦晖：1978年到1980年间的知青返城大潮，很多地方发生了大规模的抗争，卧轨、静坐、游行、罢工，要求回城。全国绝大部分地方都成功了，就是新疆失败了。因为新疆兵团要留下汉人，这是中央基于很多理由

做出的一个决策，这个决策其实是非意识形态化的，实际上就是想搞移民政策。

陈丹青：支边，屯垦戍边。

秦晖：想改变居民的人口结构，强制迁徙汉人，而且当时新疆的很多青年，不叫知识青年，叫支边青年。所谓知识青年是有知青待遇的，你可以回去的。所谓支边青年，等于是社会上那些不能就业的人，所以坚决不许他们返城，然后就闹出“阿克苏事件”。大概是三四万的知青涌到阿克苏去搞示威静坐。这个事件并不比其他的地方激烈，他们为首的人叫欧阳琏。他非常有头脑，是上海人。当时很多人主张采取一些很激烈的办法，去阻断交通什么的，他都是反对的，他主张理性，和平。但你越是这样，他越认为你是黑手，越有感召力的人，他越容不得。

陈丹青：结果怎么样？

秦晖：结果给抓起来，判了他四年徒刑，而且一直到现在都没有给他平反。这次运动就被镇压下来了，这是整个知青运动中在最后大返城的时候唯一被阻断的。欧阳琏被判了四年徒刑，刑满以后他回到上海，但一直没有正式的工作。他的经历非常坎坷，很晚才结婚，娶了一个盲人。他的太太2010年也去世了，他的处境很糟糕的。但是他是上海兵团知青的偶像。现在他在上海，在那帮兵团知青中是很德高望重的一个人，他家里无论什么事都是有一大帮人替他张罗。这个人很够义气的。但是就是这个人，2012年他参与发起了当年兵团知青重返新疆的活动。

陈丹青：扛不住了吗？怀旧了？

秦晖：不是扛不住了，所谓重返新疆是回去看看，不是去定居。怀旧肯定是有的。串联了一帮上海知青，然后又跑回新疆，打着那旗帜，甚至还带着自己的子女，那个场景也很感人。新疆兵团方面接待他们相当热情，欧阳琏当时是被判了刑，而且也没平反。

陈丹青：大家知道他受委屈了。

秦晖：新疆兵团还是把他接待得很好，据说当时的兵团领导还讲了一番话，说这些人是和电视剧知青里头的人是不一样的，意思是电视剧知青都是编出来的，而这些人才是真正有所谓“大漠情结”，虽然他们当年是要求自由，选择了回城。那意思就是说，这个情感总是在的，他们毕竟在那待了十几年。

陈丹青：你怎么都知道啊，你从哪里知道的？

秦晖：我本人也是知青。我觉得这也不矛盾，总而言之，人们会做出这样的事，但是这些事不能作为美化当时那种状态的理由，不能因为有这些现象，过去就值得我们去称赞。正如奥斯维辛中的难友，也有很可歌可泣的感情，但是你不能说奥斯维辛就是很美好的。

陈丹青：德国人厉害，他们有无数反思纳粹时期的电影、纪录片，可他们还嫌不够。有一群年轻人做了个纪录片，他们大概是六七十年代以后才长大，知道国家发生过什么，就模拟曾经发生的很有名的一件事，从那一夜开始，纳粹向犹太街道的人……

秦晖：水晶之夜。

陈丹青：对，水晶之夜。比方说这一夜这条马路上像平常一样，有咖啡馆、理发店，有人扮演理发师和在理发的人，其他人扮演在外面马路经过的人，把真的石头“咣当”扔进来，一定要造成现场感，亲身来体验那时的恐惧，体验飞来横祸的感觉，拍成电影，给大家放。

秦晖：记忆是很重要的。现在我们这些人不但活着，还能写东西。无非就是说出来和写出来的少。人的记忆其实并没有消失。当务之急就是把记忆记录下来。再过三十年，这些人都死完了，再有人想记录这段历史，也没有用了。等这些人都死了，就什么都不剩了。所以记忆是很重要的，每个人都应该把记忆留下来。

共同的底线

秦晖：我真正的清醒是很晚的，是到1990年以后。在这之前，并不是我不知道当时的弊病。为了寻找生活的意义，我们认为要改变这种状况。我们是广义的改革派，希望在体制的框架下去进行这种努力。如果改变不了，只会认为任务还很繁重。我们没有置身体制外做一个独立的、持不同意见者的念头。从1978年到1980年代那段时间，很多人对在体制内完成变革的前景是比较看好的，而且的确是在那个时候，我们人身的处境发生了较大改变。八十年代初给人的印象是，这样的好事好像层出不穷，还不断会有一些新的好事出现。但是到了1990年以后，我们发表的言论、主张不再去考虑体制内人的想法了，不考虑哪些说法会引起体制的反感，哪些话用语言包装一下，会比较容易被接受。也就是说从那时起，我有了一种彻底的独立思考。当然，从长远观点看，这三十年，变化其实是很大的。

陈丹青：改革开放有一条，人口可以流动了，这是大进步。“文革”期

间你不可能到另一个城市谋生的，北京上海人口很稳定，只许出，不许进，根本没有旅游人口。那时我非常想到北京看全国美展，看国内名家的原作，可不能，我没有资格，知青没有户口，没有单位，没法子开证明，那时一切都要单位证明。我就走关系混火车，找人借住。我16岁就被抓过，我和我弟弟从广东台山到湛江去探亲，长途汽车一到站，荷枪实弹的民兵上车检查，每人出示证明，我们没有，就扣下来，只是没戴手铐。关了一天一夜，“啪”一下，手枪搁桌上吓唬我们。奇怪，我一点不害怕，还和他们顶嘴吵架。现在想想他们知道不过是俩小孩，也是闹着玩。后来找到我姑姑，才放我们走。今天人口流动，人山人海旅游，对我们那时的记忆来说，简直是天堂。

秦晖：现在的“暂住证”，横向比是“低人权”的体现，纵向和过去比还是一个进步，还有了网络。即使在今天年轻人的记忆里，也还是有进步的。比如，仅仅在十年前，在孙志刚事件以前，暂住证是随时随地得带在身上的。否则警察要你出示，你当时掏不出来，就可能被抓走，甚至可能被打死在收容所里。现在没有暂住证，在城里待好几年的人也有，不办这个证也不会出什么大事。但是这些相比于自由流动来说，是远远不够的。最简单的，当农民想留在农村的时候，体制用圈地运动这一类的方式把他们赶出土地，让他们不得不放弃农民身份。但是当农民愿意放弃身份，比如说他们在城里打工，他们不愿意回去了，城里又采取种种歧视、排挤的方式，把他们挤回去。讲得简单一点，这两种现象背后的特征是同样的，就是没有自由。农民离开农村到底是好事还是坏事，这主要是取决于这是农民愿意的，还是被迫的。如果农民愿意出来，你阻止他，这当然是不应该。那反过来讲，农民如果愿意留在农村，你圈占了他的土地，把他驱逐出来，那也是不应该。

陈丹青：中国现在还有农民吗？农民是有土地、有家园、有权利、有记忆的人群，乡约、乡党、乡俗、乡亲、族长……现在北京郊区像二道沟之类，还有我去过好几个乡村画画，全是荒村，老弱妇孺，壮丁全走完了，小姑娘到十六七岁就走了。我不认为这叫做农村，所谓农民，只是居住在那里的人，那不叫农村。真正的乡村生活，男耕女织，鸡鸣狗叫，大人下地，小孩帮忙？唐宋诗词的田园生活，我在插队时还有，八十年代也还有，现在基本上没有了。

秦晖：当然。在意大利、法国、美国，农民就是农民，农村就是农

村。在发达国家，农民是一种职业，和其他职业没有多少区别。他的公民权利、自由，和其他人是完全一样的，甚至贫富程度也不比别人差。但我们这个农民，现在还是一种身份，是一种改变不了的身份。

陈丹青：农村户口是原罪啊。据说乡镇学校老师骂孩子就说："你不好好学习，一辈子农村户口！"这他妈叫什么话！可是太真实啦。

秦晖：你自己改变不了，但如果别人想要改变，你也保持不了。也就是说你是不是农民不取决于你自己。就像丹青讲的，中国现代化过程中的一个特有现象是存在着三亿人口的离散家庭。有人说，所谓中国文化重视家庭是假的。中国人最爱的是金钱，不是家庭。就是指的这种为打工挣钱而忍受家庭离散的现象。其实，这不是什么"文化"，而是制度造成了大量的家庭离散。我们人为地提高人在城里安家的门槛，主要理由是如果迁徙自由，大家就会低成本地在城里安家，就会出现所谓的贫民窟。中国以此建立一种制度，要求这些人单身进城打工，住在单身宿舍里，把家庭留在农村，打不动工了就回去。其实，说中国没有贫民窟是不对的，中国从来就有棚户区。改革以前，中国的城市中住在棚户区的人口比现在要多得多，像上海有20%的人是居住在棚户区的。整个改革以前的三十年，棚户区的居民就没怎么减少过。棚户区就是贫民窟，但是这些人认为住在贫民窟很幸福，至少比"不许进入"和"被赶走"要幸福。为什么？因为这些人是1949年以前从苏北等地流入到上海来的，当时承认了他们的这个权利。1949年后，再流进来的人就没有这个权利了，即使在大饥荒的条件下，当时不仅苏北大量饿死人，连苏南上海附近的鱼米之乡常熟县都饿死上万，但即使饿死在农村，也绝不允许你进城求活，万一你混了进来，那就是"盲流"，几乎等于被追捕的罪犯，对那些流进来后可以合法住进棚户的前辈你就只有羡慕的份了。这种禁入当然不是为了老百姓。如果说不准进入是因为棚户区住的差，可是过去已经进来的并没有什么改善。除了"番瓜弄"、"肇家浜"等个别"橱窗"，在那个以"先生产后生活"、"小车不倒只管推"为口号的年代里，1949年一直到1978年整整三十年，上海的人均住房面积几乎没有任何进步，没有减少棚户区人口，没有缓解老百姓住得很挤的这种状况。可是在这三十年中，上海的人均居住面积有过小小增加的时期，丹青是上海人，不知道你有没有这个印象，从1969年到1971年，由于上海实行强制性的上山下乡，把很多人的子女赶出了城市。

陈丹青：几十万人走了。

秦晖：这导致了人均居住面积提高，这个所谓的提高是靠驱逐百姓，以驱逐不幸者为代价的，不是政府给他们盖了新的房子。但那时有谁会认为这是好事呢？那三年，上海老百姓最羡慕的是孩子可以逃避上山下乡，一家人仍然能够挤在贫民窟里。自己的子女被赶走，只留下老人，从而“人均居住面积提高”了，那种人从来被认为是不幸的人。

陈丹青：更可怜的是，到了1976年，“文革”后大批知青回来了，那些贫穷的市民家庭，住棚户区的人，原来有六个孩子、八个孩子，两三个四五个走掉了，户口迁出上海了，等他们回来，哥哥姐姐已经结婚了，但还是挤在那间房子，很多家庭骨肉吵闹翻脸，家庭分裂，爹妈不好做人。

秦晖：中国人家庭团聚是第一位的，居住得好不好，面积大不大，是次要的。我们现在宣传说我们比别人幸福，我们通过不允许外来务工者在城里团聚的办法，使我们城里貌似没有贫民窟。讲得简单一点，如果你进城里打工，你们属于白领，能有这个条件自己买房，但在“农民工”中那是凤毛麟角。如果你是蓝领打工者，一般来讲不可能自己买房子的，政府也不提供住房保障，现在说的廉租房也不是对他们的。他们也不能够搭那种简易的房子，他们是没有棚户居住权的。在棚户能够合法居住的只有市民。如果你是外来人，你居住的棚户不叫棚户，叫做违章建筑。把你赶走了，那是既不用补偿，也不用安置的。通过这种办法，造成中国所谓的违章建筑受到严格控制，大量人成为离散人口。

陈丹青：1957年我父母去下放劳动，六十年代初才回来。开初我才四五岁，不知道他们在哪里，只知道在什么农场。我父母乘着推粪车进城，交接时那么个把钟头，就赶回来看看我们，又赶紧回去。这还算好的，“文革”中，许多高干高知家庭，爹妈一走多少年，有些就死在外面了。三十年来，每场运动，多少家庭妻离子散。

秦晖：八十年代初，中国的共识不是改革，是摆脱“文革”。在1992年以后开始的所谓经济改革的背景下，情况变得比较复杂。但不管是左派还是右派，我们认为都应该坚持去追求一种应然的东西，一种最基本的诉求。这些应然的东西到现在也没有改变。我觉得，在中国宪政化过程没有取得突破之前，它也不会有根本的改变。唯一变化的是几个具体的提法。比如，在计划生育问题上，不管三十多年前怎么样，现在中国的人口形势已经完全没有必要搞强制性计划生育。现在的体制一方面要把计划生育的权力抓在手里，仍然要干预你的家庭生活，仍然要破坏你的养老机制；另

外一方面它现在开始推卸它的责任，说我现在逐渐就不管你养老了，退休年龄要往后推，让你自己负担养老，那就更没有道理了。因为你当年破坏人家的家庭养老机制的时候，你做了这个承诺的，说养老不是靠自己，是靠国家。你是在这个基础上去膨胀权力，而且现在仍然有这个权力，怎么现在你的责任又不承担了呢？所以我说，这个责任你就是要背到底的。别说我不能推迟退休年龄，我还要提前退休呢。原因就是因为你搞了计划生育，他们说西方推迟退休年龄是个大趋势，但西方政府没搞计划生育。西方政府没有那么大的权力，西方政府是小政府，是有限政府，它当然只能承担小责任，有限责任。你是大政府，是无限政府，就应该对你进行无限问责的，从摇篮到坟墓都找你要的。你给不了就一直要被批判，就是这个样子。但是你要收钱是不行的，征税是不合法的，“无代表不纳税”是现代政治文明的起码要求。如果这样的话，有限权和问责这两方面的压力，中国就会朝宪政这个方向走。还有一点就是关于福利的问题。现在大部分的中国人或多或少都有了一些所谓的最低限度的保障，但是我觉得中国现在的这种福利还是一种，我创造的一个词，叫做负福利制度。就是这个福利仍然是扩大不公平，而不是扩大公平的。首先是那些有特权的人得到，其次才是特权比较少的人有，最后是那些没有特权的人。所以中国的现实往往是初始分配的不公平，加上二次分配以后，不公平会变得更厉害，这一点现在和过去没有任何变化。丹青知道，美国是所谓低福利国家，低福利是覆盖率很低，欧洲是全覆盖的。

陈丹青：我妈妈去年刚去世，她在美国22年，全部是政府福利管，一直到死。美国福利制度覆盖的是最弱势的群体。联邦财政搞公费医疗，主要是两种，一种是Medicate（医疗补助计划）是给穷人的，还有一种Medicare（全美老年及无工作能力者保险），是给65岁以上老人的。只要身份合法，两种人都包的。在美国的确有人看不起病，但不是最穷的人。这跟中国不可比照。

秦晖：所以说，中国现在当务之急是要改变负福利的状况，把负福利变成正福利。从数学的角度，首先要经过零福利的这个坎。零福利不是没有福利，而是说这个福利要变成对收入分配没有负面影响。讲得简单一点，就是如果特权者的福利被逐渐压缩，弱势者的福利不断提高，那总有一天这个负福利就会变成零福利。它增加不平等的那个功能就没有了。进一步发展下去，它就会变成正福利，然后才会产生现在西方左派、右派争

论的，是主张低福利，还是高福利的分歧。现在中国处在负福利状态，怎么会产生所谓左派、右派的争论呢？假如你是一个自由放任论者，你认为不该搞高福利，那么你首先应该反对当权者的福利。至于弱势者的福利，中国本来就没有，你反什么，这不是柿子找软的捏吗？假如你是一个左派，你主张要有福利，那么你就应该旗帜鲜明，我讲的福利就是指的弱势者的福利，而对强势者的福利你没有理由去支持，西方的左派也不会认为所谓的福利是给总统，或者给官员特享的。如果左派成功地提升了穷人的福利，右派成功地遏制了特权者的福利，中国就在朝着零福利的方向发展。现在，在社会的压力下，这个变化已经在发生了。但有一个很头疼的问题是，当前中国的左右两方都在化解这种压力，而不是施加压力。也就是说，左派为它扩大权力，右派为它推卸责任。完全倒过来了。所以我说，要当真正的左派、右派，而不是拍马屁的左派右派。

陈丹青：现在不少被看做“进步”的迹象，其实是收敛，有计谋的收敛。

秦晖：这个收敛是一种被迫的收敛，是在压力下的收敛。这种过程如果一直持续，总有一天会造成它的权力被限制，责任被追问，就到了一个临界点。

陈丹青：是的，要它妥协很难，要它进步也很难，阶段性收敛，两段收敛期之间，就是蛮不讲理的种种事。

秦晖：向体制施加压力的途径是很多的，现在相当多的言论空间，我们没有充分利用。比如，关于福利、医疗保险、义务教育，是我们讲得不够，而不是不准我们讲。它收敛到一定程度，就会发生变化。它就会与你谈判，它应该有多大权力，承担多大责任，然后我们讨价还价。这种机制就是宪政机制。

陈丹青：所以叫共同底线，彼此收敛。

秦晖：对，但不是和稀泥的共同底线，而是老百姓中左派和右派的共同底线。具体说，就是为福利而问责，为自由而限权。这两个原则适用于政府和公民之间所有的事。在目前的中国，你不用考虑这两个问题的限度，因为它没有契约。在西方，如果在宪政条件下，你要求从摇篮到坟墓都由国家负责，那就要权衡一下，你愿不愿意让渡给国家很大的权力，经济上也就是付出高税收，否则你就不应该提出这种要求。未来是不能预测的，谈不上乐观，或者悲观。希望什么时候都有，能否实现，什么时候实

现，就看我们的努力了。

《時尚先生》2013年8月刊

书评　巨轮调头的时刻

刘瑜

> 当秦晖先生试图给“文化的冲突”指出“制度的出路”时，对其难度，当然不可能没有认识。但是，“怀绝望之心，行希望之事”，是其知识分子深沉的天真。

秦晖先生很像是一个思想的管道工。哪里出现了认识和观念的严重堵塞，他就常常“赶赴现场”，进行疏通清理。虽然专业背景是中国古代史，但他传奇般的知识面、记忆力和思辨力使其“管道疏通”工作远远超出了中国古代史领域。从中国土地史到南非的城市化，从前苏东地区的私有化到中国当代的转型机制，秦晖先生总是能三下五除二，一方面拨乱反正，另一方面又警惕矫枉过正，将一堆杂乱无序的论争梳理得一清二楚。《走出帝制》是其将知识梳理能力运用到清末民初史的一次尝试。表面而言，《走出帝制》是一个大杂烩式的文集，综合了秦先生对清末到1949年这一历史时期的分析与评价。仔细阅读，会发现“大杂烩”背后，有清晰的逻辑与层层递进的追问。1945年6月，在旧金山召开了联合国国际组织会议，中华民国派出了以国民政府行政院代理院长宋子文为首的代表团，参加了这次会议，并签署了《联合国宪章》。图为代表团成员、驻英大使顾维钧在会议上发言。（南方周末资料图）

成功还是失败

追问的第一层，是辛亥革命到底成功了还是失败了？更确切地说，作为辛亥革命的成果——中华民国——在大陆时期的表现，到底有没有、有多少“成就”可言？以往的看法是，由于资产阶级的软弱性，革命没有能发动群众，尤其是农民，导致革命成果被军阀们攫取，造成连年的军阀混战。这个逻辑是如此深入人心，以至于今天中国人看到“军阀混战”四个字，不用交代时间地点，往往会本能地联想到“北洋时期”。对此，《走出帝制》一书花了大量篇幅进行追问，并从经济、外交甚至政治几个角度做

出分析。就经济而言，秦晖先生通过横向的国际比较以及纵向的历史比较，试图说明大陆时期的民国其实取得了相当的经济成就。一个突出的表现，就是中国人口史上罕见的“乱世增长”——在中国历史上，“改朝换代”的乱世往往伴随着人口剧减，幅度常常高达人口规模的一半左右，但是民国时期，除了抗战阶段，人口实现了前所未有的“乱世增长”。

更详细的论证，是在外交领域。尽管民国时期的中国始终被外敌——尤其是日、俄两国——虎视眈眈，尽管辛亥革命时期的中国背负着各种沉重的“不平等条约”，但是，民国的各种军事和外交努力使得中国从义和团时期列强眼中的排外“怪兽”变成了二战结束后的联合国安理会常任理事国之一。两次世界大战中的“正确站队”，华盛顿会议开启的“废约修约”行动，收回关税自主权，废除领事裁判权等等，使得中国作为一个所谓“半殖民地社会”部分“站起来了”。如果说还有没“站起来”的地方，应该说是苏俄通过雅尔塔体系给中国主权投下的长长阴影，从东北到蒙古，再到新疆，这道阴影到中华人民共和国时期才慢慢消退——其中一些则成了永久的伤疤。即使是政治上，似乎也不能一概而论辛亥革命和民国时期失败了。清末民初的各种乱象，在秦晖先生看来，是中国历史上“治乱循环”中的一个周期。民初的军阀割据与混战，某种意义上来看，和东汉末年、晚唐、北朝后期军阀混战的机制类似，与其说都是“军阀”的罪过，不如说是积重难返的王朝巨轮转身时掀起的风浪。事实上，相比历史上人口动辄减半的周期性灾难，民初的这一次转身的“水花”已经压得很低了。但是，无可否认，辛亥革命的政治成果十分有限。袁伟时先生曾经根据“宪政的机会是否覆灭”这一标准判断辛亥革命是否失败，并将1926年段祺瑞政府被冯玉祥武力逼退，作为辛亥革命正式失败的标志。秦先生以“不能以革命的理想是否全面实现作为革命成败的标准”为由，对袁先生的看法表示了异议。固然，不能以革命的“最高纲领”是否实现为革命成败的标准，但是，革命是否失败总有一个最低标准。当武夫将民主、民权（辛亥革命的理想）的制度性机制彻底抛出窗外，说这场革命在政治上失败了，并不为过。但是，这种政治失败多大程度上是民国政府“倒行逆施”的结果，多大程度上是当时国际国内情势下革命逻辑与治理逻辑相互竞争、治理逻辑力不能敌的必然结果，则可以讨论。民国军事失败的背后是政治失败（动员与“统战”的失败），而政治失败的背后则是观念的失败。如果宪政机会的覆灭——如袁伟时先生所言——构成辛亥革命失败的标志，这个失败背后

的观念性力量又是什么？是所谓“救亡压倒启蒙”吗？

启蒙为何失败

这就引出了《走出帝制》的第二层追问：清末民初的启蒙为什么失败？在分析“什么原因”之前，秦晖先生花费了相当笔墨分析“不是什么原因”。一种常见的观点，也是保守主义者常常持有的观点，就是“革命过于激进论”。根据这种观点，如果清末民初中国人选择了“改良”而不是“革命”，采取了君主立宪而非共和革命，也许后面的悲剧能够得以避免。对这种观点，秦晖先生表达了不同意见。历史上的“君主立宪”大多发生在“封建主义”的历史传统中（比如西北欧各国），而官僚集权型专制（比如俄罗斯、奥斯曼、中国）往往只有依靠革命才能挣脱其深厚的专制体制。也就是说，不是“革命过于激进”导致了转型失败，而是转型僵局导致了“激进革命”。更何况，如果以变革是否暴力来区分激进与否，那么革命未必激进，而改良未必温和——辛亥革命本身流血并不多，而确立“君主立宪”的日本明治维新则伴随着相当规模的暴力战争。另一种常见的看法，是李泽厚先生提出的“救亡压倒启蒙”。这是对启蒙失败的民族主义解释。根据这个观点，由于帝国主义的威胁，尤其是日本的入侵，导致民族主义情绪高涨，从而压倒了新文化时期的启蒙精神。秦晖先生同样质疑了这种看法。在他看来，不是“救亡”压倒了“启蒙”，而是“一种启蒙”压倒了“另一种启蒙”，确切地说，“日式启蒙”（国家主义）压倒了“西式启蒙”（民主主义）。时间上来说，也不是抗日时期的民族主义压倒了新文化时期的启蒙，而是新文化时期的“日式启蒙”压倒了清末的“西式启蒙”。也就是说，民族主义的高涨与其说是自由主义衰败的原因，不如说是其后果。

什么叫“日式启蒙”，什么叫“西式启蒙”？用秦晖先生的语言体系来说，“日式启蒙”就是个人打破小共同体（家庭、社区、社团、亲缘关系等等）的束缚，但是投入到“国家主义”的大共同体怀抱当中——这种“六亲不认”的个人主义表面上是一种个性解放，实际上成为国家主义甚至军国主义的共谋。而“西式启蒙”，则是一种以大共同体（国家、政府、皇帝）为主要抗争对象的个人主义——只有在这个基础上，才生长出真正的宪制精神以及宪制主义赖以生存的民间组织资源。秦晖说，清末民初，由于大量知识分子留学日本，他们深受“日式个人主义”的影响，追求个性解放、冲破“礼教束缚”，积极反对小共同体意识强烈的“儒家”，却在“富国强兵”的

旗帜下投奔了国家主义。也就是说，知识分子从清末的“反法”到民初的“反儒”，构成了历史的倒退。以小共同体精神的萎缩、大共同体精神的张扬来解释中国启蒙的失败，秦晖先生这方面的分析力透纸背，可以说道出了启蒙凋零的核心机制。不过，这种危险倾向的来源是日本还是“本地土特产”，则可以争议。毕竟，中国自身这种“扬大共同体、抑小共同体”的传统“源远流长”，从商鞅、韩非时代就已经登峰造极，恐怕无需“引进外资”。儒家思想（秦晖笔下的“古儒”）被法家狙击或吸纳，也不是从新文化时期开始，而是中国历史的一条若隐若现的主线。因此，民国初年此类思潮的兴起，与其说是吸收了错误的外来思想资源，不如说是没能克服自己的历史遗产。说到底，知识群体对外来思潮的选择性吸收，国家主义启蒙压倒了民主启蒙，并非偶然发生，恰恰因为外来的“国家主义”与传统中“欲为其国，必伐其聚”的“国家主义”一拍即合，才能够实现成功对接。

固然，清末有过郭嵩焘、徐继畬式清醒的“西式个人主义者”，并且假定他们——如秦晖所论证的——构成了当时社会思潮的主流（这一点恐怕会有其他历史学家表示质疑），经过甲午以来的各种民族主义“强刺激”（甲午战争、庚子条约、二十一条、巴黎和会等），这种“西式个人主义”最终昙花一现，还是“救亡压倒了启蒙”。同样，这种“救亡压倒了启蒙”的倾向，是否如秦晖先生所言，应由新文化运动的“反儒不反法”负责，亦可商榷。毕竟，民初有像章太炎这样“反儒不反法”的斗士，但也有很多像胡适、鲁迅这样“既反儒又反法”的知识分子。或者说，新文化运动的很多知识分子反对的，很大程度上不是周制中的“古儒”，而是千年历史实践中与法家半推半就的“法儒”。对他们来说，反儒的真正原因可能恰恰是因为反法——脱去了“儒”的外衣，才能让人们看到“法”的内里。秦晖先生在论述过程中，直接将周制下的“古儒”当做历史现实本身，可能简化了新文化运动抗争面向的复杂性。

从这个角度来说，或许这些“既反儒又反法”的知识分子，目的并不是消解小共同体，而是重构“小共同体”的基础——将其从单维的宗法主义转移到多维的自由民主之上。毕竟，“小共同体”和“小共同体”亦有不同，将皇权结构无限蜂巢化复制的“小共同体”很有可能成为国家主义的社会基础，而不是消解国家主义的组织资源。只有自发生长、价值多元的“小共同体”才构成对“大共同体”的对冲性力量。事实上，直到今天，虽然儒家知识分子中不少有“从道不从君”的“古儒”风范，但大量的——如果不是更多

的——以儒家自居的知识分子似乎对国家主义情有独钟。“儒家”和“国家主义”之间既然有千丝万缕、千年不绝的联系，指责新文化运动中的知识分子反儒错位似乎也是一种苛刻。不管机制如何，一个不可否认的事实是，“启蒙”在20世纪的前半期失败了。国家主义穿了件“新马甲”，重新爬出了历史的隧道，启蒙最后变成了法家变本加厉的复仇。那么，怎样逃离历史的“诅咒”？这就构成了秦晖先生在书中的第三层追问：如何总结清末民初的历史教训？

逃离历史的“诅咒”

在这个问题上，或许可以这样总结秦晖先生的观点：从文化回到制度。面对“数千年未有之变局”，清末民初这100年左右，知识分子们把太多精力花费在“中西文化之辩”上了，对此，秦晖先生曾经精辟地总结：文化无高下，制度有优劣。你爱打篮球我爱打乒乓球，游戏本身并无高下之分，不能说乒乓球还是篮球更“优越”，但是游戏规则却有优劣——如果一个游戏规则只让一方有发球权、让裁判同时担任运动员、让一方六个人上场另一方三个人上场，不管用在篮球还是乒乓球上，显然这是一个劣等的游戏规则。

《走出帝制》有很大一部分在辨析太平天国和义和团的历史。显然，太平天国引入“中国特色的基督教”，而义和团狂热地排外反基督教，两者似乎构成文化的两极。然而，看似两极化的文化选择，其实共生在“秦制”的制度框架中。太平天国在基督教的外衣下，藏着法家“焚书坑儒”的灵魂，而义和团似乎披着捍卫本土文化的外衣，却难逃“跪着造反”的跪姿。也就是说，任何文化，如果不能摆脱传统的专制框架，都不大可能有自由生长、各美其美的空间。即使是所谓“古儒”“真儒”，也只有摆脱了“法儒”“伪儒”，才可能恢复其被抑制的优雅与舒展。因此，转型之难不在于如何在“中西文化”之间做出一个选择，而在于如何构建一个尊重“底线自由”的制度来呵护多元文化的生长。不过，当秦晖先生小心翼翼地将“文化”与“制度”剥离时，似乎策略性地忽视了这一事实：对很多人来说，文化的核心就是关于制度的理念。也就是说，对相当一部分人，文化的要旨并不是爱吃饺子还是三明治，爱穿旗袍还是西装，爱打篮球还是爱打乒乓球，而是到底要建构一个以“秦制”还是“周制”、“西式个人主义”还是“日式个人主义”为基础的制度。显然，如果文化包括关于公共生活如何组织的

政治理念，而不仅仅是关于个人偏好的生活理念，那么，“制度有高下”必然推导出“文化有高下”——那种尊重“底线自由”的政治文化观念“高于”那种蔑视这一“底线自由”的文化观念，那种认为裁判不能同时是运动员的文化观念“高于”那种认为裁判可以同时是运动员的文化观念。指出这一点之所以重要，是因为，知识分子追求“共同的底线”固然很重要，但是从政治上而言，“秦制”爱好者和“周制”爱好者之间并不存在共同的底线。对此保持清醒认识，有助于我们认识政治冲突中理性的边界，更重要的是，认识到所谓“制度底线”的前提是一定的“文化共识”（至少是“政治文化共识”）。

建设这种“政治文化的共识”，或许正是知识分子所能着力之处。一方面，清醒地意识到理性的边界——不是所有的政治问题都能“政治地”解决，另一方面，仍然倾尽全力去构筑公共理性。当秦晖先生试图给“文化的冲突”指出“制度的出路”时，对其难度，当然不可能没有认识。但是，“怀绝望之心，行希望之事”，是其知识分子深沉的天真。韦伯曾说：政治是对硬木强劲而缓慢的击打……所有的历史经验都证实一点，除非一个人试图抵达“不可能的世界”，他将无法实现“可能的世界”。秦晖先生所坚守的，或许正是这种在“不可能”面前不断开拓“可能”的勇气。

附文　走出帝制与走投无路

花满楼100　2016.03.28

偶然在网上发现一篇博文，《走出帝制与从四大名著看中国之走投无路》，心下窃喜。喜的原因是此文竟然把我与大学者秦晖相提并论。窃喜一阵之后，也就淡然，淡的原因是因我虽不做学问，但不知者无畏，一向并不以为自己比学术名人差，如果不比学问，只比见识的话，而大多数学者于见识上有点弱。

以下是这篇文章。

网传《走出帝制：从晚清到民国的历史回望》一书被禁，书店被迫下架……因此引起人们争相寻求以一睹为快。这是言论禁锢的常态，越是不让人阅读，人们越是要抢着阅读，与禁锢者意愿相反，禁锢往往使一部平庸之作身价百倍，欲灭其光，反使其光焰万丈。

清华大学人文学院历史系教授秦晖这部新著，其实是他为纪念辛亥百年就“走出帝制，走向共和”问题发表的一系列专栏文章加上数篇论文的合集。这位一贯发人所未发语惊四座的思考者，绝不会套用马教的唯物史观所谓人类社会五个发展阶段论，不但没有套用，反而打碎了这个荒谬的框框，力图从源头找到中国政治转型艰难的原因。用他自己的话说：我这本书主要是讲晚清，但我一直对中国历史有一个宏观判断——中国历史说穿了就是一头一尾的两场转型、剧变，后面的这场是从晚清开始，即怎么走出帝制或者走出秦制的变化。

秦始皇统一中国前后实行的制度应该说很管用，并没有因为这个朝代的短命而消亡，尽管朝代更替，分分合合，但大一统一直成为正统的传承——谁完成大一统谁就彪炳史册，谁延误或者破坏了大一统，谁就遗臭万年。大一统的前提，即秦制核心要件强国弱民的一套制度因此不断完备成熟，这一套丢了就做不到大一统。到了近代，西风东渐，发生了“三千年未有之变”，五四新文化运动启蒙了个人自由主义，但却是受日本影响在本土秦制土壤上生成的。这种个人自由主义强调的是对于家庭、家族、乡

里、采邑等依附性亲缘社会、熟人社会即“小共同体”的独立，而非对民族国家、“人民”以及自命代表的“大共同体”的独立，甚至成为这些大共同体的工具。五四这种小个人反儒不反法，冲破“礼教束缚”，却在“救亡图存，社会主义”的感召下投奔了来自俄国的国家主义，甚至与军国主义共谋。

返祖的科学乌托邦恰恰与秦制吻合。吃透马教的老毛一言以蔽之，“我就是马克思加秦始皇”。在这方面他的悟性远超那些寻章摘句的自以为是的马教信徒。但对此思想者们迄今仍没形成共识，这是十分可悲的。不少人仍纠缠于独裁者个人独特的品行，而不能触及他之所以如此的根源。

与上述宏观探寻中国制度转型艰难原因相呼应，一篇署名“博浪锥”的奇文《从四大名著看中国之走投无路》，虽然在学术严谨上远逊于《走出帝制》，却相当有见地，说它具有振聋发聩的效用并非夸张。自四大名著诞生以来，论者无数，评论文章汗牛充栋，但此文一扫之前所有瞎子摸象的胡评。它直白地揭示，《西游记》、《水浒传》告诉我们，农民起义，革命造反不能救中国；《三国演义》告诉我们，伟大领袖不能救中国；《红楼梦》告诉我们，我们真的已走投无路。

如果认可四大名著的作者就是施耐庵、罗贯中、吴承恩、曹雪芹，那么他们生活的年代正是秦制走向末路的时代，没有民主自由制度传统的中国的政治实践和文化积淀除了秦制无法提供任何其他选项。《水浒》塑造的疑似作者替身浪子燕青，最终只有深山归隐；天庭的造反者孙悟空折腾了500多年，最终还是与天庭妥协，在跟他当初一样身份的妖魔面前自称仙佛，实现自我终极价值。天庭也利用他充当打手，扫荡其他挑战现有体制的反叛势力。博浪锥对另两部经典的揭示也相当令人信服：《三国演义》宣扬的是圣主贤相救国论，模仿党文化口吻来说，就是只有刘备诸葛亮才能救中国。可惜枭雄斗不过奸雄，贤相斗不过奸相，仁义斗不过厚黑，刘姓天下无可奈何花落去，圣主贤相的理想一江春水向东流。《红楼梦》揭示的是那个社会的走投无路——林妹妹的葬花词，在贾宝玉听来，在后世的我们听来，是唱给所有中国人的一首挽歌。

近代以前，施耐庵、罗贯中、吴承恩、曹雪芹借创作小说表达的意向已经达到思想极致。一个停留在农业文明阶段封闭的中国，在秦制牢笼下，无法想象还有君主立宪，还有自由资本主义，还有民主共和、人权。走投无路是中国古典文学高峰最值得后世挖掘的思想资源，表明那时的文

学创作者同时也是思想者的无可奈何。今天，秦晖、博浪锥们则是在经受另一种痛苦的煎熬——看到了通向光明的道路，却冲不破重重障碍。

注：《从四大名著看中国之走投无路》，鄙人原创，最早以花满楼100的网名发表于凯迪，后以博浪椎网名发文于爱思想网。